

CAPÍTULO V

Giros, rupturas y reorientaciones en la filosofía contemporánea

Anabella Di Pego

Contenidos del capítulo

1. Lenguaje, interpretación y poder en la primera mitad del siglo XX

- La crisis de los fundamentos filosóficos: Marx, Nietzsche y Freud
- El descentramiento del sujeto: Heidegger y el estar-en-el-mundo
- Los giros de la filosofía contemporánea
 - El giro lingüístico y la filosofía de Wittgenstein
 - El giro hermenéutico y la filosofía de Heidegger
- La dimensión del poder: Walter Benjamin y la crítica del progreso

2. La filosofía frente a Auschwitz y la crítica de la modernidad

- Crítica de la Ilustración y del mito: Horkheimer y Adorno
- La crítica de la modernidad en Hannah Arendt: totalitarismo y sociedad de masas
- Ruptura de la tradición del pensamiento occidental
- Reconstrucción de la filosofía: situacionalidad, pluralidad y contingencia

3. Modernidad y posmodernidad en la segunda mitad del siglo XX

- El surgimiento de la sociedad disciplinaria: Michel Foucault
- Posmodernidad y declive de los grandes relatos: Jean-François Lyotard
- Crítica y resignificación de la modernidad: Jürgen Habermas
- El legado de la Ilustración: una relectura foucaultiana
- Posfundacionismo y conflictividad en las sociedades postradicionales

4. Consideraciones finales

5. Referencias bibliográficas

Resumen del capítulo

Este capítulo realiza un recorrido por algunas de las corrientes y problemáticas

fundamentales de la filosofía contemporánea. En la primera parte, comenzamos indagando la crisis de los fundamentos filosóficos en Freud, Nietzsche y Marx siguiendo los análisis de Paul Ricoeur y Michel Foucault al respecto. A continuación nos adentramos en el descentramiento del sujeto que lleva a cabo el estar-en-el-mundo heideggeriano, así como en los giros filosóficos que atraviesen la filosofía contemporánea, a saber: el giro lingüístico en la filosofía de Wittgenstein y el giro hermenéutico en la filosofía de Heidegger. Por último, examinamos la dimensión del poder y la crítica del progreso en la filosofía de Walter Benjamin. De este modo, recorreremos algunas de las derivas y de los giros filosóficos que la primera mitad del siglo pasado le deparó al sujeto moderno. En tanto que en la segunda parte abordamos la reacción de la filosofía frente a Auschwitz a través de los análisis de Horkheimer y Adorno, por un lado, y de Hannah Arendt, por otro. A partir de esto, revisamos la crítica y la ruptura de la tradición occidental que este acontecimiento trae consigo, a la vez que procuramos delinear las posibles vías de reconstrucción de la filosofía. Por último, en la tercera parte, nos adentramos en algunas corrientes filosóficas de la segunda mitad del siglo XX. En este contexto, repasamos algunos posicionamientos respecto del legado de la modernidad y de la denominada posmodernidad. Así, retomamos el análisis de Michel Foucault en torno de la sociedad disciplinaria y el diagnóstico de Jean-François Lyotard respecto de la caída de los grandes relatos y de la denominada condición posmoderna. En este marco, también reconstruimos la perspectiva de Jürgen Habermas de la modernidad como un proyecto inacabado así como la relectura que Foucault realizó del legado kantiano en los últimos años de su vida. Finalmente, abordamos algunas claves para afrontar los desafíos de las sociedades postradicionales desde un horizonte posfundacional siguiendo motivos fundamentales del pensamiento arendtiano.

1. Lenguaje, interpretación y poder en la primera mitad del siglo xx

Así como en la filosofía antigua cobraron preeminencia las cuestiones metafísicas y ontológicas –¿qué es lo que existe?, ¿cómo está compuesto el mundo?–, en la época medieval se impuso la problemática teológica –¿Dios existe?, ¿cómo puede demostrarse su

existencia?— y en la modernidad dominó el tópico del conocimiento —¿qué podemos conocer?, ¿cómo conocemos?—, podemos afirmar que el lenguaje constituye la problemática fundamental del siglo xx. El lenguaje ha sido objeto de reflexión desde el surgimiento mismo de la filosofía; no obstante, durante el siglo pasado dejó de abordarse como un “instrumento” para entenderse como “constitutivo” de la realidad. Es decir, no es que el lenguaje describa una realidad que exista con independencia de aquel, sino que la realidad misma está estructurada por el lenguaje. En consecuencia, el lenguaje no es una herramienta neutral para la descripción del mundo ni tampoco un mero medio de comunicación entre las personas, sino más bien detenta un carácter ontológico, en tanto configurador del mundo. De manera que el mundo no está conformado por objetos y por individuos, sino por los plexos de sentido que los articulan en una totalidad significativa. Así, el sujeto se ve inmerso en un marco que lo excede y que no puede controlar. En lugar del sujeto soberano moderno, desde las postrimerías del siglo xix asistimos a un paulatino debilitamiento y descentramiento del sujeto hacia el mundo. El sujeto se encuentra “moldeado” por el lenguaje y por las interpretaciones, pero también resulta ser un sujeto atravesado por la historia y el poder. De este modo, en las siguientes secciones nos adentramos en las derivas y en los giros filosóficos que la primera mitad del siglo pasado le deparó al sujeto moderno.

La crisis de los fundamentos filosóficos: Marx, Nietzsche y Freud

Desde los comienzos de la época moderna, las discusiones filosóficas se organizaron en torno de sistemas en disputa: racionalismo, empirismo, idealismo trascendental, idealismo absoluto, romanticismo, etc. Sin embargo, la segunda mitad del siglo xix puede ser caracterizada por diversas embestidas críticas contra los sistemas filosóficos precedentes, entre las que caben destacar las de los “maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud (Ricoeur, 1970, p. 32). Así, en la sección “La interpretación como ejercicio de la sospecha” de su libro *Freud: una interpretación de la cultura*, publicado originariamente en 1965, Paul Ricoeur (1970, pp. 32-35) reunía a estos pensadores en lo que denominó la “escuela de la sospecha”. Por su parte, en 1964, Michel Foucault participa de un coloquio sobre Nietzsche con un trabajo titulado “Nietzsche, Freud, Marx” que aparecerá publicado en

1967. Es necesario destacar no solo el hecho de que Ricoeur y Foucault reúnan de manera prácticamente paralela a estos pensadores, que a primera vista resultan difícilmente conciliables, sino también que ambos lo hagan en relación con la problemática de la interpretación y entendiéndolos de manera diferenciada y en confrontación con las concepciones tradicionales de la interpretación, como tarea de restauración o develamiento del verdadero sentido oculto. En cualquier caso, resulta manifiesto que estos tres pensadores asestan un golpe a la tradición filosófica y al sujeto moderno, por lo que detentan un rol protagónico y resultan gravitantes en la emergencia de la filosofía contemporánea.

Sin embargo, los análisis de Ricoeur y de Foucault también se distancian profundamente. En la perspectiva de Ricoeur, estos tres pensadores llevan la duda allí donde Descartes se detenía, pues este dudaba de las cosas, que pueden no ser tal y como se presentan en la conciencia, pero no dudaba de la conciencia y de su presunta transparencia. Frente a esto, los tres conciben la conciencia como “falsa” conciencia: Freud a partir del análisis del sueño y de la topología de la conciencia y del inconsciente; Marx a través de su análisis de la ideología; y Nietzsche por la vía de las mentiras y las máscaras que recubren la voluntad de poder. Sin embargo, en la perspectiva de Ricoeur, no se limitan a una crítica radical ni caen en el escepticismo, en la medida en que se proponen resignificar el arte de interpretar, dando lugar a una comprensión hermenéutica cuya tarea ya no es enunciar el sentido de la conciencia sino descifrar sus expresiones. Los tres consideran que el sentido no puede reducirse a lo inmediatamente dado en la conciencia, sino que es necesaria una tarea de mediación para que emerjan los sentidos invisibilizados. Por ello, apuntan de diversas maneras a una ampliación de la conciencia. Marx se propone una “toma de conciencia” que responda a las mistificaciones de la falsa conciencia y permita rehabilitar la praxis política. Freud, mientras tanto, busca que el paciente extienda su campo de conciencia para poder vivir mejor a partir del trabajo con su pasado y su historia. Y Nietzsche persigue un incremento de la potencia del hombre por la resignificación de la voluntad de poder una vez que se han desmontado los mecanismos que la encorsetaban –como las religiones y la moral.

Foucault en tanto hace una lectura más radical de Nietzsche, Freud y Marx, sosteniendo que ellos no han elaborado una nueva forma de entender la interpretación, sino que “han

cambiado, en realidad, la naturaleza del signo y modificado la manera como el signo en general podía ser interpretado” (1995, p. 38). De modo que la interpretación no versa sobre el signo, entendido en su vínculo íntimo con la cosa, sino que el signo ya es en sí mismo interpretación. Así, el fetichismo de la mercancía en Marx no es una ilusión que puede desvanecerse y que oculta una transparencia originaria, sino que es un artificio que produce efectos materiales concretos.¹

De manera análoga, en el psicoanálisis la cuestión no es que los pacientes tengan una interpretación errónea frente a la interpretación verdadera del psicoanalista, más bien se trata de una complejización y actualización de las capas de interpretaciones sedimentadas. En tanto que para Nietzsche, no hay un significado original, puesto que las palabras son interpretaciones “inventadas siempre por las clases superiores: ellas no indican un significado; imponen una interpretación” (Foucault, 1995, p. 45). Resulta así manifiesto el vínculo entre interpretación y poder, de modo que lo que sustenta la aceptación de una interpretación no es la verdad sino el poder que la respalda y los efectos materiales que produce.

A pesar de las lecturas disímiles de Ricoeur y de Foucault respecto de estos pensadores de las postrimerías del siglo XIX, resulta para ambos indudable que han introducido una cesura en la tradición filosófica. Censura que tal vez sea más radical en el caso de Foucault pero que, en cualquier caso, ha disparado una serie de problemáticas que han culminado por asestar un golpe mortal a los sistemas filosóficos precedentes, marcando de este modo el curso de la filosofía en el siglo XX. Las profundas críticas de Marx, Nietzsche y Freud a la transparencia de la conciencia y al poder que, ocultándose configura las interpretaciones dominantes y lo que se nos presenta como verdadero y bueno, constituyen el marco que nos permite comprender el paisaje de la filosofía a comienzos del siglo pasado caracterizado por lo que Francisco Naishtat ha denominado un “devenir proteico”. A diferencia de los siglos precedentes, no hay sistemas o corrientes filosóficas que ostentando primacía se desplacen unas a otras en el devenir histórico, sino más bien una multiplicación de

¹ En relación con el fetichismo de la mercancía, remitimos a la cuarta sección del primer capítulo de *El capital* de Marx (2010, pp. 87-102), titulada “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. El capitalismo se basa en la producción de mercancías que, a pesar de ser producto de relaciones sociales, se independizan de estas. Se genera así la apariencia o “fantasmagoría” (Marx, 2010, p. 93) de que la dinámica social se funda en relaciones entre cosas que, al sustraerse de sus productores, adquieren cierto carácter subjetivo que ostenta una dinámica propia.

problemáticas y discusiones que se diseminan en diversas miradas filosóficas que ya no pueden encauzarse en una dirección unívoca.

El paisaje filosófico del siglo xx despunta así sobre las ruinas de los grandes sistemas filosóficos del pasado, dejando terreno a un tipo de desarrollo filosófico más diferenciado, donde en el lugar de un conflicto agonístico central entre sistemas rivales se presenta una multiplicación de programas y de planos paralelos, abocados a la realización de funciones y de metas acotadas internamente. [...] Me interesa subrayar [...] algunos aspectos constitutivos de un *devenir proteico* de la filosofía contemporánea, entendiendo por ello la susceptibilidad de encarnarse en una multiplicidad de formas, tipos y funciones especiales diferentes entre sí y que operan sin una unidad temática, metodológica o programática que las abarque a todas ellas (Naishtat, 2003, p. 168).

Recordemos que Proteo es un personaje mitológico, súbdito de Poseidón —el dios del mar—, capaz de ver a través de toda la profundidad del mar y de cambiar de forma de acuerdo con su deseo. El adjetivo “proteico” alude a esta propiedad de cambiar de forma y se vincula con la vida que resurge y se transforma, expresándose en nuevas formas. De manera análoga, la figura del caleidoscopio para describir la filosofía del siglo xx (Izuzquiza, 2000, p. 11) también alude a la mutabilidad y a la dispersión de las figuras o formas que la componen. La palabra “caleidoscopio” es una contracción de tres términos griegos: el adjetivo *kalós* (bello), el sustantivo *eidos* (forma, idea) y el verbo *skópein* (observar). Una aproximación a la filosofía contemporánea requiere tomar en consideración esta multiplicidad y su carácter irreductible, sin que ello implique, a su vez, renunciar a tender puentes y buscar conexiones entre las diferentes perspectivas. La delimitación del giro lingüístico y del giro hermenéutico nos permitirá establecer ciertos puntos de convergencia, en la medida en que se han vuelto un marco de referencia compartido e insoslayable para abordar cualquier problemática filosófica contemporánea. De este modo, aunque no es posible concebir un progreso continuo y acumulativo en la historia de la filosofía, los “giros” nos permitirán iluminar cierto reposicionamiento y cierta problematización creciente que recorre como un delgado hilo rojo el campo filosófico del siglo xx hasta nuestros días.

El descentramiento del sujeto: Heidegger y el estar-en-el-mundo

Para comprender los giros del filosofar contemporáneo, debemos situarlos primero en un movimiento de crítica y descentramiento del sujeto de la tradición filosófica moderna. Una reconstrucción esquemática del *cogito* cartesiano, abordado en el segundo capítulo,² nos permitirá delimitar los rasgos de ese sujeto moderno. Descartes advierte que podemos dudar de nuestros conocimientos sensoriales, en la medida en que nuestros contenidos de conciencia pueden no corresponderse con el mundo, e incluso también podemos dudar de nuestros conocimientos racionales –matemática–, puesto que es posible concebir la hipótesis de un genio maligno que nos engañe al respecto. Sin embargo, esta duda hiperbólica y radical encuentra un límite: no podemos dudar de que existimos al menos mientras pensamos. De este modo, el “pienso, existo” cartesiano se vuelve una verdad absoluta e indubitable, a la vez que da lugar a una concepción sustantiva del sujeto, puesto que Descartes explica la actividad del pensamiento en relación con “una cosa que piensa”. El sujeto moderno se caracteriza por ser una sustancia delimitable por rasgos propios de manera análoga a una cosa, cuya actividad primordial es el pensamiento como forma de conocimiento, y cuya existencia resulta originaria en relación con el carácter derivado del mundo. En consecuencia, es un sujeto soberano que ocupa un lugar privilegiado al que queda supeditado el mundo y que detenta una autoridad indiscutida en materia de conocimiento, puesto que se erige en criterio de verdad.

Las corrientes filosóficas contemporáneas se posicionan de una u otra manera críticamente respecto del sujeto moderno soberano. En este apartado esbozamos algunas nociones de la filosofía de Martin Heidegger que procede a la destrucción –o deconstrucción, como lo ha reinterpretado Derrida– del *cogito* cartesiano.

En lugar de utilizar el concepto de sujeto con sus implicancias sustancialistas, Heidegger utiliza la expresión *Dasein* para referirse a la existencia humana. La palabra alemana *Dasein* puede descomponerse en la partícula *da* que significa “ahí” y en el verbo *sein* que significa “ser”. El “ahí” remite al carácter situado de la existencia humana y el “ser” no debe entenderse de la misma manera que el ser de los objetos. Los objetos detentan ciertas propiedades que le son “propias”, en el sentido de inherentes, a su ser sustancial o esencial, puesto que sin ellas dejarían de ser lo que son. La existencia humana, en cambio, no puede

2 Véase especialmente la sección dedicada a Descartes y a su obra *Meditaciones metafísicas* en el segundo capítulo, donde se analiza cómo el *cogito* cartesiano, en tanto verdad autoevidente, se erige en criterio de verdad y fundamento absoluto de todo conocimiento.

ser concebida en términos sustanciales en relación con una serie de propiedades definidas, puesto que se encuentra signada por la indeterminación, por la libertad, por el hecho de que se puede actuar de manera inesperada. La existencia humana no puede circunscribirse a un conjunto de propiedades, sino que se caracteriza por la posibilidad, por la apertura a un poder ser que se actualiza cada vez de una manera distinta (Heidegger, 2005, §9). Existir no es ser en el modo de una sustancia dada –como en la concepción moderna del sujeto–, sino un estar arrojado a las posibilidades, a un poder ser indeterminado, pero al mismo tiempo situado en un ahí particular. Heidegger desactiva así el sujeto soberano moderno, dado que el *Dasein* se encuentra inmerso en un marco abierto de posibilidades que no puede controlar.³



A diferencia del sujeto cartesiano que a partir de su propia existencia demuestra de manera derivada la existencia del mundo, en la filosofía de Heidegger, el estar-en-el-mundo resulta constitutivo del *Dasein*. Se produce así un descentramiento del sujeto, puesto que el *Dasein* se encuentra co-implicado y en co-origenaridad con el mundo (Heidegger, 2005, §12).

Mundo y sujeto no son entidades separadas que deban ser puestas en relación, sino que la inmersión del *Dasein* en el mundo resulta fundamental para su propia conformación, es decir, no es posible concebir un sujeto constituido independientemente del mundo.

Asimismo, el modo en que el *Dasein* se encuentra en el mundo no remite a la mera contemplación desinteresada que da lugar al conocimiento; antes bien, el *Dasein* habita el mundo siempre en determinada actitud práctica ocupándose de las cosas y en un co-estar con otros.

La actitud cognoscitiva resulta, en consecuencia, derivada de esta actitud práctica de estar ocupado con las cosas y en trato con otros (Heidegger, 2005, §13). De esta manera,

³ Al respecto, véase el libro *Introducción a Heidegger* de G. Vattimo (1998, pp. 11-57), especialmente la primera parte dedicada a ser y tiempo.

Heidegger lleva a cabo un debilitamiento y descentramiento del sujeto a través de su concepción del *Dasein*. La existencia humana ya no puede ser sustancializada pues se escabulle a cualquier intento de restringirla a un conjunto de propiedades, en tanto se caracteriza por la posibilidad, la apertura al poder ser y la indeterminación. Asimismo, en lugar de un sujeto independiente del mundo, la existencia humana se encuentra situada y el estar-en-el-mundo resulta constitutivo del modo de ser del *Dasein*. Y en vez de un sujeto cognoscente contemplativo, el *Dasein* se halla en actividad y ocupado con las cosas del mundo. De esta manera, el sujeto soberano ha sido desmontado, para dejar lugar a la emergencia de una existencia que resulta complejizada al disipar su pretendida autosuficiencia, concibiéndola en sus vínculos constitutivos con el mundo, con las cosas y los otros y consigo misma.

Los giros de la filosofía contemporánea

La filosofía contemporánea ha experimentado una serie de giros que han generado una torsión en las problemáticas tradicionales y que de diversa manera han atravesado y reestructurado las corrientes filosóficas. La metáfora del giro remite así a un cambio rotundo y radical que introduce nuevas perspectivas en el abordaje de las problemáticas filosóficas. En las siguientes secciones veremos de qué manera el giro lingüístico de comienzos del siglo XX se profundiza con el giro hermenéutico que introduce la hermenéutica fenomenológica heideggeriana. Sin embargo, el impacto de estos giros ha trascendido ampliamente los ámbitos en los que surgieron y acabaron por impregnar todas las áreas del pensamiento filosófico: gnoseología, ética, política, antropología, filosofía de la historia, entre otras. Así, los giros han dejado de ser patrimonio de las distintas corrientes para convertirse en problemáticas que han reestructurado la reflexión filosófica a lo largo del siglo XX.

El giro lingüístico y la filosofía de Wittgenstein

El giro lingüístico puede ser caracterizado, en una primera aproximación, por la centralidad que el problema del lenguaje ha adquirido durante el siglo pasado, introduciendo un viraje

fundamental en la historia de la filosofía. El lenguaje se vuelve la piedra angular de la reflexión filosófica en el siglo xx, dejando de ser concebido como mero medio de transmisión o comunicación, para mostrarse como una estructura configuradora de sentido, pero también de la ontología e incluso de nuestra propia subjetividad.

Así, por ejemplo, no somos sujetos ya constituidos capaces de adquirir el lenguaje, sino que solo a través del despliegue del lenguaje podemos llegar a concebirnos como “sujetos”. Por lo que no se puede hablar de un sujeto con independencia o por fuera del lenguaje, puesto que este obra como condición de posibilidad de la emergencia del sujeto. El giro lingüístico puede ser esclarecido en relación con las tres dimensiones del lenguaje: la sintaxis, la semántica y la pragmática (Naishtat, 2004, p. 30).

La sintaxis. Implica un análisis del lenguaje que se centra en las expresiones y las reglas que rigen su coordinación para la conformación de oraciones. Resulta ser así un estudio interno de las relaciones y transformaciones formales de los signos que no toma en consideración ni los significados de las palabras –semántica– ni el papel de los hablantes –pragmática.

La semántica. Se ocupa de los significados de las palabras y de las frases, así como de la relación de los signos lingüísticos con sus objetos extralingüísticos, es decir, con las cosas.

La pragmática. Se aboca al estudio del lenguaje, tomando en consideración a los hablantes. Esto supone dar lugar al estudio del lenguaje cotidiano y de las prácticas y de los usos que implica, lo que requiere asumir una metodología descriptiva inmersa en situaciones concretas de habla, antes que una perspectiva normativa relativa a las reglas formales que guían la combinación de las palabras.

Asimismo, como señala Francisco Naishtat (2004, p. 32), es posible realizar una analogía entre el rellenado de un cuerpo en el espacio y las diversas dimensiones del lenguaje: el perímetro sería equivalente a la dimensión sintáctica, la superficie remitiría a la semántica y el volumen a la pragmática. Estas dimensiones pueden ser concebidas sucesivamente como una concreción a partir del agregado de un parámetro nuevo: así comenzamos con una forma abstracta que luego se va rellenando con la semántica y finalmente tiene en consideración la comunidad de hablantes con la pragmática. A comienzos del siglo xx, puede identificarse una primera fase del giro lingüístico vinculada con las perspectivas sintácticas y semánticas, pero este giro solo alcanza su punto culminante con la apertura a

las problemáticas que la pragmática trae consigo. En este momento, el lenguaje deja de ser concebido como una esencia con reglas propias vinculada al mundo solo a través de los significados de las palabras, para ser entendido como una forma de interacción en la que los participantes se constituyen a sí mismos como sujetos hablantes a la vez que transforman en su propia práctica al mismo lenguaje.

La palabra *giro* tiene así la ventaja de sugerir un elemento que se transforma y que cambia de posición desde el interior de sí mismo. Y es que al hablar de *giro lingüístico* estamos caracterizando una sensibilidad filosófica que, más allá de sus hondas diversificaciones, considerará en el lenguaje la condición y aun el lugar infranqueable para la tarea filosófica, lo que conforma, de algún modo, un desplazamiento del punto de partida y una reelaboración de la geografía y de los límites del filosofar en relación con las filosofías de los siglos precedentes (Naishtat, 2004, p. 29).

La expresión giro lingüístico (*linguisticturn*) fue utilizada en el año 1953 por Gustav Bergmann en su trabajo “Positivismo lógico, lenguaje y la reconstrucción de la metafísica”,⁴ para referirse a la decisión de cierta corriente filosófica nucleada en torno del denominado Círculo de Viena,⁵ de tomar como punto de partida de sus reflexiones filosóficas el *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1921 de Ludwig Wittgenstein. La expresión fue consagrada y se volvió célebre por la publicación en 1967 del libro *Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*,⁶ en el que Richard Rorty reunió diversos textos sobre la problemática y entre los que se encontraba el trabajo pionero de Bergmann. Asimismo, este giro adquiriría en el ensayo introductorio de Rorty una generalidad que trascendía a los filósofos nucleados en el Círculo de Viena y sus seguidores posteriores, para remitir a una transformación radical del método filosófico, es decir, de la forma misma de entender la filosofía en el siglo pasado. Veamos las siguientes palabras que Rorty profería como editor del libro:

El objetivo del presente volumen es el de proporcionar materiales de reflexión sobre la revolución filosófica más reciente, la de la filosofía lingüística. Entenderé por “filosofía lingüística” el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos

4 Bergmann, G. (1954), *The Metaphysics of Logical Positivism*, s/d, University of Wisconsin Press, “Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics”, pp. 30-77.

5 Remitimos al respecto a los apartados del segundo capítulo de este libro, dedicados precisamente al Círculo de Viena y su influencia en la filosofía del siglo xx.

6 Rorty, R. (ed.) (1967), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press.

en el presente. Esta perspectiva es considerada por muchos de sus defensores el descubrimiento filosófico más importante de nuestro tiempo y, desde luego, de cualquier época (Rorty, 1990, p. 50).

Nos detendremos someramente en la filosofía de Wittgenstein, donde no solo podemos encontrar uno de los puntapiés inaugurales decisivos del giro lingüístico, sino que también, en el viraje desde el denominado “primer Wittgenstein” del *Tractatus Logico-Philosophicus* hacia el “segundo Wittgenstein” de las *Investigaciones filosóficas*, pueden verse plasmadas las derivas de la filosofía del lenguaje desde la dimensión sintáctica hacia la pragmática.

Comencemos por la primera obra de Wittgenstein, cuya proposición 1.1 sostiene: “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (1994, p. 15). Aquí encontramos una indicación fundamental respecto del atomismo que no remite en última instancia a “cosas” sino a “hechos”, es decir, a relaciones entre cosas. Así, el mundo no está conformado por cosas independientes o sustancias que puedan ser definidas por sus propiedades esenciales, sino que las cosas se definen por las relaciones en las que pueden entrar. La unidad última de análisis es la trama relacional de los hechos que remite a relaciones entre cosas que están enmarcadas en las posibilidades del espacio lógico.

Mientras que el mundo es la totalidad de los hechos, en la proposición 4.001 se dice que “la totalidad de las proposiciones es el lenguaje” (Wittgenstein, 1994, p. 49). El mundo está conformado por hechos y el lenguaje representa o “figura” estos hechos en proposiciones. La teoría figurativa del lenguaje se basa en que las proposiciones pueden ser descompuestas en proposiciones elementales que constituyen “figuras” del mundo, más precisamente de los hechos atómicos o estado de cosas (*Sachverhalten*). De esta manera, a partir del hecho de que el lenguaje es posible, Wittgenstein procura delinear las condiciones necesarias de su funcionamiento.

Así, las proposiciones vagas del lenguaje cotidiano pueden esclarecerse a través del análisis que revela su estructura lógica subyacente, a la vez que puede delimitarse aquellas proposiciones con sentido respecto de las proposiciones carentes de sentido (*sinnlos*) o absurdas (*unsinnig*). Una proposición tiene sentido cuando es posible encontrar un estado de cosas con el que guarde correspondencia o no en el mundo, es decir, cuando es susceptible de ser verdadera o falsa puesto que representa un estado de cosas posible en el

mundo. En cambio, una proposición carece de sentido cuando no remite a un estado de cosas posible en el mundo. Este sería, por ejemplo, el caso de las proposiciones lógicas que al ser verdaderas *a priori* no describen un estado de cosas posible en el mundo, es decir, no dicen nada del mundo. En tanto, las proposiciones absurdas son aquellas que no expresan un estado de cosas posible en el mundo, por ejemplo, las proposiciones de la metafísica en general. Estas proposiciones no son proposiciones en sentido estricto porque no representan un estado de cosas posible en el mundo, por ejemplo: “El león es alado”, “La nota musical es colorida”, “El azul es agudo”, etc.

De modo que una proposición elemental dice algo con sentido en tanto constituye una “figura” que puede compararse con un estado de cosas en el mundo y resulta capaz de ser verdadera o falsa. Las proposiciones verdaderas *a priori* no dicen nada respecto del mundo, por lo que carecen de sentido, mientras que las proposiciones absurdas establecen relaciones entre cosas que no pueden entrar en relación entre sí de acuerdo con el espacio lógico. Mediante el análisis lingüístico no solo pueden esclarecerse las proposiciones del lenguaje cotidiano, sino que también gran parte de las proposiciones filosóficas se muestran como carentes de sentido o absurdas, con lo cual muchos problemas filosóficos se resuelven y muestran no ser tales en realidad. Puede apreciarse así la centralidad que adquiere el lenguaje en la perspectiva abierta por el *Tractatus*, tanto en relación con el esclarecimiento del lenguaje ordinario como respecto de la filosofía.

Aunque en las *Investigaciones filosóficas* se efectúa una reorientación del pensamiento de Wittgenstein en diversos aspectos, se observa continuidad en la centralidad del análisis del lenguaje como vía para la disolución de los problemas filosóficos.⁷ Ciertamente esta disolución ya no será a través del análisis, puesto que Wittgenstein ya no concibe que este pueda reducirse a un fundamento lógico. En lugar del análisis lógico, ahora nos encontramos con un estudio de los usos del lenguaje en contextos de interacción específicos. En este sentido, el análisis del lenguaje se desplaza desde una dimensión lógico-analítica hacia una dimensión pragmática. El lenguaje ahora es visto como algo dinámico, cuyos cambios constantes se producen de manera análoga al crecimiento de una ciudad que no obedece a la planificación sino a la intervención e interacción de sus

⁷ Remitimos al libro *El concepto de filosofía en Wittgenstein* de K. T. Fann, donde se muestran las continuidades entre el *Tractatus* y los desarrollos posteriores, especialmente en las *Investigaciones*, en lo que respecta a la concepción de la filosofía y a la disolución de los problemas filosóficos tradicionales.

habitantes. Los problemas filosóficos que surgen por malentender precisamente el lenguaje como “una unidad formal” (Wittgenstein, 1988, p. 121, §108) sustentada en la lógica, se disipan cuando abordamos el lenguaje real en funcionamiento.

Estos [los problemas filosóficos] no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que este se reconozca: *a pesar de* una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje (Wittgenstein, 1988, p. 123, §109).

En la cita precedente podemos apreciar que la resolución (disolución) de los problemas filosóficos sigue remitiendo al lenguaje, pero ya no en su sustento lógico invariable, sino en su funcionamiento cotidiano. Se trata ahora de compilar y observar el lenguaje en sus usos efectivos en contextos de interacción prácticos. Este estudio pragmático del lenguaje se servirá de dos conceptos nodales: “juegos de lenguaje” (*Sprachspiel*) y “forma de vida” (*Lebensform*). Así sostiene Wittgenstein: “La expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje formar parte de una actividad o de una forma de vida” (1988, p. 39, §23).

En la noción de “forma de vida” puede apreciarse un movimiento de descentramiento del sujeto en la filosofía wittgensteiniana, equiparable a lo efectuado por el concepto de “estar-en-el-mundo” de Heidegger. Ya no se trata de un sujeto trascendental por fuera de los límites del mundo como en el *Tractatus*, sino de la interacción entre sujetos empíricos efectivos que comparten una “forma de vida”, que remitiría a cierta “concordancia” (1988, p. 217, §241) entre los seres humanos⁸. Retomaremos los juegos de lenguaje en la sección “Posmodernidad y declive de los grandes relatos: Jean-François Lyotard”, pero quisiéramos señalar que remiten a los múltiples usos del lenguaje y al vínculo indisoluble entre lenguaje y acción, en el sentido de que el lenguaje debe ser comprendido como una actividad. Si la teoría pictórica del lenguaje se basaba exclusivamente en su función descriptiva –o representativa–, ahora se advierte respecto de los múltiples usos del lenguaje,

⁸ Wittgenstein vincula la forma de vida con lo dado (1988, p. 517) y en este sentido a lo que los seres humanos comparten entre sí. En este sentido, afirma que “si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender” (Wittgenstein, 1988, p. 511). Pero también se refiere al concepto en plural “formas de vida” (*Lebensformen*) y podría interpretarse vinculado a las diferencias culturales existentes entre los seres humanos, pero en cuyo interior podríamos encontrar “concordancias”.

comparándolo con una caja de herramientas (1988, p. 27, §11). Las palabras de manera análoga a las herramientas detentan diversos usos, siendo la descripción una de ellas, entre las que podemos mencionar: dar órdenes, recitar un poema, relatar un suceso, hacer conjeturas, actuar en teatro, cantar a coro, adivinar acertijos, hacer un chiste, suplicar, agradecer, etcétera (1988, p. 41, §23).

La filosofía de Wittgenstein coloca así al lenguaje en el centro de sus reflexiones y nos muestra su relevancia para la resolución de los problemas filosóficos. Tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones*, el lenguaje adquiere una dimensión ontológica que lo sitúa como un objeto privilegiado de estudio. El lenguaje ha dejado de ser un mero instrumento o herramienta de comunicación para mostrarse implicado en la configuración de nuestras prácticas y formas de vida. El giro lingüístico se vuelve así una determinación insoslayable de cualquier reflexión filosófica.

El giro hermenéutico y la filosofía de Heidegger

El giro hermenéutico supone las dimensiones del lenguaje ya analizadas –sintaxis, semántica y pragmática–, pero a ellas se agrega la cuestión de la interpretación, entendida como un proceso que transcurre en un marco cultural y socio-histórico particular que obra como horizonte de sentido para la comprensión (Naishtat, 2004, p. 32). Si el contexto cultural podía encontrarse contemplado en la noción wittgensteiniana de forma de vida, esta se limita a una mirada del presente que no recupera su historia. La perspectiva pragmática efectúa, así, un recorte sincrónico del lenguaje, es decir, se considera lo que sucede en una situación de habla y en un momento determinado pero sin inscribirlo en su desarrollo histórico más amplio. Frente a esta restricción, el giro hermenéutico aporta una mirada diacrónica que incorpora el despliegue histórico del lenguaje, mostrando que no solo es un fenómeno sociocultural sino también histórico. De este modo, el lenguaje se despliega en el marco de una precomprensión, histórica y cultural, que constituye un trasfondo de sentido compartido.⁹

Retomamos brevemente a continuación la perspectiva heideggeriana de *Ser y tiempo*, para analizar el denominado círculo hermenéutico. En la medida en que el *Dasein* tiene siempre

⁹ Al respecto, véase el texto “Los ‘giros’ filosóficos y su impronta metafilosófica”, de F. Naishtat (2010, pp. 215-253).

una comprensión que se encuentra a la base de su estar-en-el-mundo en el trato con los útiles, el comprender resulta ser constitutivo de su modo de ser. Sin embargo, esta comprensión no es acabada sino que constituye una precomprensión que es, empero, condición de posibilidad de cualquier interpretación ulterior –incluso del conocimiento científico–. Nos hallamos aquí frente al denominado círculo hermenéutico, que no constituye un círculo vicioso, puesto que supone un desarrollo en espiral de articulación de la comprensión originaria.

Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar. [...] Pero si la interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello, ¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo si la comprensión presupuesta se basa, por otra parte, en el conocimiento ordinario del hombre y del mundo? Ahora bien, según las más elementales reglas de la lógica, el *círculo* es un *circulus vitiosus*. Pero de esta manera el quehacer de la interpretación histórica queda excluido a priori del dominio del conocimiento riguroso. [...] Sin embargo, ver en este círculo un *circulus vitiosus* y buscar cómo evitarlo, o por lo menos “sentirlo” como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender (Heidegger, 2005, p. 176, §32).

De modo que todo conocimiento y toda interpretación se sustentan en una comprensión previa, lo que supone un círculo hermenéutico, que no es vicioso sino que se retroalimenta en su volver sobre la comprensión originaria. Heidegger distingue así entre la comprensión que remite al “conocimiento ordinario del hombre y del mundo” (Heidegger, 2005, p. 176, §32) y la interpretación que constituye una articulación de esta. “Toda interpretación se funda en el comprender. El sentido es lo articulado en la interpretación y lo bosquejado como articulable en el comprender” (Heidegger, 2005, p. 176, §32). De esta manera, la interpretación en Heidegger supone una articulación del sentido bosquejado en la comprensión previa. Asimismo, la circularidad de la comprensión se sustenta en el modo de ser del *Dasein* como existencia comprensora e interpretante: “El ‘círculo’ en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del *Dasein*, en el comprender interpretante. El ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular” (Heidegger, 2005, p. 177, §32).

Por otra parte, dado que una cierta precomprensión se encuentra a la base de toda interpretación¹⁰ y de todo conocimiento, será menester precisar las consecuencias de este

10 “La interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello”, sostiene Heidegger

posicionamiento en relación con el conocimiento y en particular con las ciencias sociales. De esta manera, el *giro hermenéutico* pone en evidencia la dimensión de interpretación que constituye nuestros conceptos y categorías no solo del lenguaje cotidiano sino también del conocimiento científico. Respecto del conocimiento científico permite asimismo reconsiderar el estatus singular de las ciencias sociales. Tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales se sustentan en conceptos que se encuentran atravesados por determinadas interpretaciones, pero la particularidad de las ciencias sociales es que sus conceptos teóricos son interpretaciones que al mismo tiempo se basan en las interpretaciones de los propios actores sociales. De ahí que la especificidad de las ciencias sociales sea esta “doble hermenéutica”, como la ha denominado Anthony Giddens (1987, p. 166), que refiere al hecho de que los “objetos” de las ciencias sociales son “sujetos” que tienen interpretaciones propias respecto de sí mismos y de su entorno.

Por lo que las interpretaciones teóricas de las ciencias sociales se montan sobre las interpretaciones no siempre explícitas ni tematizadas de los propios actores –operan en la mayoría de los casos como supuestos–. De ahí la idea de la doble interpretación que se encuentra a la base de estas ciencias. En cambio, las ciencias naturales también se basan en interpretaciones teóricas de los científicos, pero sus “objetos” –la naturaleza, los seres vivos– no detentan interpretaciones sobre sí mismos, por lo que no se produce ese movimiento de articulación entre las interpretaciones de los actores y de los científicos. Para cerrar este apartado, quisiéramos agregar que si el giro hermenéutico agrega a las dimensiones del giro lingüístico –con sus facetas sintáctico-semántica y pragmática–, un abordaje diacrónico y por tanto vinculado a la historicidad en la caracterización de los contextos de interacción de los hablantes, en el siglo xx la perspectiva crítica incorpora, o mejor dicho complejiza, la cuestión del poder y de la dominación en la sociedad y su incidencia en los procesos de constitución de la subjetividad. De ahí la relevancia de introducir la perspectiva crítica, que entendemos de manera amplia remontándose a los denominados maestros de la sospecha del siglo xix, siguiendo luego en la primera mitad del siglo xx por la Escuela de Frankfurt¹¹ y los pensadores de su entorno –especialmente

(2005, p. 176, §32).

11 La denominada Escuela de Frankfurt la integran los filósofos, pensadores e investigadores reunidos en torno del Instituto de Investigación Social de Frankfurt hacia comienzos de la década de 1920, quienes, retomando el legado de Hegel, Marx y Freud, procuraron fundar una teoría crítica de la sociedad. Entre los nombres más destacados de la primera generación podemos mencionar a Max Horkheimer y Theodor Adorno,

Walter Benjamin–, hasta Hannah Arendt y la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo pasado: Michel Foucault y Jean-François Lyotard, entre otros.

Durante las primeras décadas del siglo XX, esta perspectiva permaneció relativamente relegada en el campo filosófico frente a una tradición dominante, ya sea de orientación lingüística o hermenéutica. Sin embargo, tras los horrores del nazismo y después de la Segunda Guerra Mundial, la tematización del poder y de la dominación se ha vuelto un tópico fundamental de diferentes líneas filosóficas –como tendremos ocasión de ver en el apartado “La filosofía frente a Auschwitz y la crítica de la modernidad”–. Pero, previamente, abordamos el enfoque de Walter Benjamin, que ha problematizado la cuestión del poder y de la dominación en la historia, particularmente, a través de su crítica a la noción de progreso.

La dimensión del poder: Walter Benjamin y la crítica del progreso

El breve interregno de paz hacia comienzos del siglo pasado se vio interrumpido tempranamente por el estallido de la guerra. En este contexto, Walter Benjamin (2008, p. 60) advierte respecto de la crisis de la experiencia que se manifiesta cuando, al volver de la Gran Guerra, los soldados no se encontraban enriquecidos sino empobrecidos en experiencias comunicables. De este modo, la Primera Guerra Mundial trae consigo una ruptura de la tradición, en tanto que las experiencias ya no resultan transmisibles entre las generaciones debido al horror vivenciado en las trincheras y a los mecanismos de deshumanización y exterminio que resultarán con posteridad decisivos en la configuración del dispositivo concentracionario en la Segunda Guerra Mundial. Benjamin no alcanzó a ver los campos de concentración y exterminio y, sin embargo, su filosofía es una “alarma de incendio” –como se titula una de las entradas de su libro *Calle de dirección única*– y por eso puede ser caracterizado como un “avisador de incendios” (Löwy, 2003) aquel que está viendo la tragedia antes de que se haya consumado.

El sombrío panorama del siglo XX hace necesario volver a pensar la historia que, cuando la catástrofe se vuelve inminente, ya no puede concebirse en términos de progreso. Benjamin emprende esta tarea en su último escrito conocido como “Tesis de filosofía de la historia”,¹ mientras que el representante más emblemático de la segunda generación es Jürgen Habermas, y en la actualidad Axel Honneth se presenta como uno de los miembros de la tercera generación.

pero titulado “Sobre el concepto de historia” (2002, pp. 45-68). Allí, Benjamin se propone realizar una crítica profunda de las concepciones predominantes acerca de la historia en ese momento –hacia comienzos de 1940–, y sobre esta base construir una concepción alternativa. Para Benjamin, este análisis crítico no tiene una relevancia meramente teórica sino fundamentalmente política, en la medida en que concebía que el fracaso de la izquierda para enfrentar al fascismo residía, en gran parte, en su adherencia acrítica a lo que podríamos denominar una filosofía teleológica de la historia propia de la época moderna. De manera que el posicionamiento de Benjamin respecto de la historia supone una crítica radical de las concepciones modernas de la historia. Aunque Benjamin se centre en la lectura que la socialdemocracia hace de Marx, la filosofía teleológica de la historia impregna la perspectiva de diversos pensadores modernos –entre los que se destacan Kant y Hegel.

Las principales características de esta filosofía de la historia pueden resumirse en la adhesión a los siguientes supuestos: todo el pasado puede ser explicado bajo una única pauta descriptiva; esta pauta permite predecir el movimiento futuro de la historia hacia un fin; y la historia progresa continuamente hacia la realización de ese fin que le es propio. De este modo, para el materialismo histórico la pauta de la lucha de clases permite al mismo tiempo: reconstruir toda la historia pasada y predecir el futuro como la resolución y culminación de esa lucha, que se realizará en el seno de una sociedad sin clases. En los escritos de Marx, tal como señala Benjamin, encontramos estos tres momentos de la historia, pero sus seguidores, principalmente los socialdemócratas, han ido aun más lejos, considerando que estos momentos iban a darse necesaria e involuntariamente por la propia dinámica estructural interna del progreso histórico. Y esto constituye simultáneamente la base de lo que hemos denominado concepción teleológica de la historia y el principal error que posiciona tan desfavorablemente a los socialdemócratas en su lucha contra el fascismo. Benjamin consideraba que la historia misma había mostrado que no se trataba de esperar el advenimiento de la “situación revolucionaria” por el desarrollo de las fuerzas productivas, sino que era imperioso forjar una situación revolucionaria mediante acciones políticas concretas. Consideramos que Benjamin se propone mostrar que la historia no es el resultado de tendencias históricas estructurales, sino el producto de las acciones de los hombres bajo ciertas condiciones determinadas. Pero para comprender la importancia de

esta idea de una historia que se realiza mediante las acciones de los hombres es necesario contraponerla a la concepción teleológica de la historia, tal como la concebía la socialdemocracia de aquel entonces.

El pasado, para Benjamin, está conformado por luchas, enfrentamientos, catástrofes, explotación y opresión. Todos estos elementos configuran un continuo, porque la historia pasada es el triunfo reiterado de los vencedores sobre los vencidos. Frente a la continuidad de la historia sustentada en el poder y la dominación de clases, Benjamin propone una perspectiva crítico-destructiva que la haga estallar. Por lo tanto, la tarea de la “historiografía genuina” no es establecer una continuidad histórica que abarque el pasado y sitúe el presente y el futuro como productos de esa continuidad, sino más bien introducir rupturas y saltos que permitan trastocar esa continuidad. La historia del futuro no está clausurada por el pasado sino que justamente su particularidad consiste en que en cualquier momento puede romperse esa continuidad; de manera análoga a como para los judíos cada instante futuro representaba la posible llegada del Mesías. La tarea revolucionaria no se basa en la promoción del desarrollo de las fuerzas productivas ni en la agudización de las contradicciones, sino precisamente en detenerlas, en interrumpir esa continuidad.

Para Marx las revoluciones eran la locomotora de la historia que avanza de una manera casi automática y a una velocidad arrasadora. Así, la temporalidad histórica está representada por un producto de la técnica, como es el tren, y su dinamismo propio que parece requerir muy poca actividad de los hombres. En cambio, Benjamin propone que la temporalidad de las revoluciones consiste en que los hombres que están siendo arrastrados por el tren de la historia le pongan freno y de alguna manera sean ellos quienes recuperen la dirección del curso de la historia. La socialdemocracia supone que la temporalidad de la historia es homogénea y conduce por sí misma, de manera automática, al advenimiento del fin de la historia. Benjamin, por su parte, considera necesario que la izquierda reemplace esta concepción por la de una temporalidad discontinua y de un tiempo *ahora* pleno que ofrece posibilidades de construir el curso de la historia de acuerdo al arbitrio de los hombres. La locomotora de la historia por sí misma no se detendrá, pero los hombres tienen la capacidad de detenerla, y en esa detención se nos presenta la posibilidad de configurar un presente diferente.

Con esta idea de la discontinuidad histórica, Benjamin se opone tajantemente a las

filosofías modernas de la historia que conciben una continuidad histórica que abarca tanto el pasado como el presente y el futuro. Las filosofías modernas de la historia se encuentran en la base de las posiciones socialdemócratas, donde el futuro con un curso establecido de antemano resulta ajeno a las intervenciones de los hombres, aunque les asegure a sus seguidores una culminación en la realización de la sociedad sin clases. Esto podría resultar muy alentador para los obreros, porque aun cuando el presente sea sumamente adverso, el desarrollo intrínseco de la historia promete conducir necesariamente a la superación de estas condiciones. Por ello los socialdemócratas se sientan en el andén a esperar el tren de la historia, que los conducirá sin más a la situación revolucionaria. Sin embargo, Benjamin nos advierte que este optimismo ha conducido a un conformismo improductivo que resulta compatible con la inactividad política. Es como si la misma política estuviese en cierta medida de más, porque en última instancia la revolución se va a producir de cualquier forma. Contra esto reacciona Benjamin, recuperando en cierto modo la relevancia de la acción política para la irrupción de la revolución.

Bajo este rechazo de la temporalidad como un continuo, sostenida por las filosofías teleológicas de la historia –matriz básica de la socialdemocracia–, también se yergue una crítica incisiva a la noción de progreso. Benjamin arremete contra la teoría del progreso infinito y automático, que también se encuentra en la base de la concepción de Marx del progreso, entendido como el desarrollo de las fuerzas productivas. A esta concepción del progreso como un avance paulatino hacia estados cada vez mayores de perfectibilidad, Benjamin le opone la idea de que lo que llamamos progreso es en realidad la catástrofe. El progreso, entonces, frecuentemente asociado con el desarrollo de fuerzas creadoras, es representado por Benjamin como una tempestad que lleva consigo el desarrollo de fuerzas destructivas. Por eso, Benjamin afirma que el despliegue de la cultura también trae consigo la barbarie.¹²

Por otra parte, Benjamin también se opone a las teorías del progreso en la medida en que concibe que la historia no avanza por el impulso de una finalidad futura, sino por el impulso que produce la mirada al pasado. Cuando dirigimos nuestra mirada a las ruinas del pasado, surge una fuerza mesiánica que moviliza a la historia a avanzar, remediando la barbarie vivida. A diferencia de lo que solemos concebir, no es el futuro sino el pasado lo

12 Para la dialéctica entre cultura y barbarie recomendamos *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, de M. Löwy (2003, pp. 80-96).

que nos mueve hacia delante.

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él está representado un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que a *nosotros* nos aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado. Pero una tempestad sopla desde el Paraíso, que se ha enredado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Esta tempestad es lo que llamamos progreso (Benjamin, 2002, p. 54).

Para Benjamin la historia no avanza por la fuerza del futuro, como sostienen las concepciones teleológicas de la historia, sino por la mirada hacia el pasado que devela “una sola catástrofe” de barbaries y explotación, y que empuja el avance de la historia en pos de redimir las injusticias y los muertos de ese pasado. Asimismo, la tempestad que se ha enredado en las alas del ángel de la historia pone de relieve la inexorabilidad del tiempo que se consume a cada instante, sin embargo, este tiempo homogéneo puede ser detenido en un tiempo presente que recupere ese pasado de manera única y efímera. Porque ese pasado que causa espanto solo puede asirse desde un presente que, haciendo saltar el continuo del tiempo, ofrezca la oportunidad de redimirlo.

Las concepciones teleológicas de la historia se basan en esta idea del progreso infinito y automático, para afirmar no solo la posibilidad de reconstruir la totalidad del pasado sino también la de predecir el futuro. Esto condujo a los socialdemócratas a creer en la inexorabilidad, tal vez sosegada pero en cualquier caso irremediable, de la revolución socialista. Es que si la historia sigue una pauta de progreso constante, entonces podemos a partir de ella predecir cómo se van a desenvolver los acontecimientos venideros. Así, quienes adhieren a una concepción teleológica proceden a recopilar acontecimientos del pasado a partir de los cuales infieren una ley histórica que al mismo tiempo les permite predecir el curso de los acontecimientos futuros. Benjamin reacciona contra este concepto mecanicista de la historia y muestra que no es posible, ni deseable, predecir el futuro ni buscar leyes en la historia. “Quien quisiera saber en qué condición se encuentra la ‘humanidad redimida’, a qué condiciones está sometido el arribo a esta condición y cuándo se puede contar con él, plantea preguntas para las cuales no hay respuesta” (Benjamin,

2002, p. 75).

2. La filosofía frente a Auschwitz y la crítica de la modernidad

Después de los horrores de los campos de concentración y exterminio, un abismo se yergue ante nosotros. Un abismo que ha socavado los lazos de la tradición filosófica y del pensamiento occidental, por lo que resultan impotentes y ya no puedan venir en nuestro auxilio para afrontar la comprensión de los terribles acontecimientos del siglo xx. En este contexto, desde diversas perspectivas filosóficas se volvió la mirada hacia la historia de la filosofía para analizar en qué medida se encontraba implicada y resultaba responsable de ese devenir trágico. Resultaba necesario realizar una autocrítica y repensar cómo podía continuarse con la actividad filosófica si esta había contribuido de alguna forma, por acción o por omisión, al advenimiento del régimen totalitario, con los campos de concentración y exterminio como su institución fundamental.¹³ La modernidad es puesta así en tela de juicio para desbrozar sus posibles contribuciones en el derrotero político del siglo xx, pero también es necesario retrotraerse más atrás para indagar en la tradición del pensamiento occidental desde sus orígenes en Grecia. En las siguientes secciones, abordamos dos de las perspectivas filosóficas más relevantes que han emprendido la tarea de comprender los crímenes atroces del nazismo, interpelando a la época moderna y a la tradición más amplia del pensamiento occidental, nos referimos al libro *Dialéctica de la Ilustración* (1944), de Max Horkheimer y de Theodor Adorno, y a *Los orígenes del totalitarismo* (1951), de Hannah Arendt. Finalizamos este segundo apartado con el diagnóstico de la ruptura de la tradición del pensamiento occidental y sus implicancias para una posible reconstrucción crítica de la filosofía en el siglo xx.

Crítica de la Ilustración y del mito: Horkheimer y Adorno

En el prólogo a la primera edición alemana de *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y

¹³ Al respecto remitimos al artículo “La filosofía ante el Holocausto: orientaciones categoriales y bibliográficas”, de A. Serrano de Haro (2004, pp. 95-109).

Adorno (1998, p. 59) explicitan que se habían propuesto indagar cómo había sido posible que, en vez de un desarrollo más pleno de la humanidad, la historia hubiese desembocado en una nueva forma de barbarie.¹⁴ Para responder a esta cuestión entendieron que era necesario interpelar a la Ilustración y develar ciertos procesos invisibilizados que la sustentan. La Ilustración se concibe a sí misma como un avance paulatino del conocimiento que acrecienta la libertad y nos permite desembarazarnos de las explicaciones míticas. Sin embargo, el despliegue de la Ilustración parece haber traído consigo un incremento de la dominación antes que de la libertad. Asimismo, aunque ya no son los dioses, como en el mito, los que rigen la vida de la naturaleza y del universo, ahora son los hombres, de la mano del conocimiento científico, los que se erigen en amos y señores de la naturaleza, perpetuando la lógica de dominio y subordinación del mito. De manera que no hay una oposición entre Ilustración y mito, sino más bien una relación dialéctica en la que el mito es ya desde sus comienzos una forma de Ilustración, a la vez que la Ilustración con su concepción del conocimiento científico reactualiza la potencialidad de dominio del mito. Nos detenemos a continuación en el proceso de conocimiento para explicitar su lógica inherente de dominación.

El proceso de conocimiento supone la reducción de la multiplicidad dada en la intuición a unidades conceptuales. Conocer es, por tanto, asimilar la diversidad a la unidad, es decir, conocemos cuando logramos identificar bajo un concepto una pluralidad de manifestaciones. Por tanto, el conocimiento implica un proceso de reducción de la multiplicidad sensible a una unidad conceptual. Pero esto no es todo, puesto que Hegel ha mostrado que esta reducción supone, al mismo tiempo, una negación. La identidad conceptual anula el carácter real de la multiplicidad sensible, y lo real pasa a ser solo el concepto. De alguna manera, esta negación ya estaba presente en la filosofía kantiana en la medida en que la formulación de un juicio supone la predicación de algo respecto de un sujeto mediante la cópula “es”; así, se determina lo que ese sujeto es y de este modo en la predicación se afirma la realidad del concepto del sujeto. Lo real es el concepto y lo diverso carece de realidad más allá de su síntesis en un concepto. El conocimiento a través de conceptos supone dos operaciones simultáneas: la reducción de la multiplicidad de lo sensible y la negación de la realidad de lo sensible —o del carácter individual—, que se

14 Véase la sección “El *Institut* y su análisis del nazismo” del libro *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, de M. Jay (1989, pp. 65-110).

completan con una tercera operación: la superación de la negación en la identidad del concepto.

Este proceso de conocimiento conceptual no se limita a ser un conjunto de operaciones teóricas sino que también se encuentra en la base de las operaciones prácticas de la racionalidad instrumental. Tal es el caso de los procesos de producción en serie: en ellos se trata de reducir la diversidad de una materia prima dada para la obtención de un producto genérico, en torno del cual se identifican las diversas materias primas, pero a través de la negación de su propia realidad individual. El carácter genérico de los productos así obtenidos los vuelve intercambiables y superfluos en cuanto a su singularidad. La misma tensión que encontrábamos en el proceso del conocimiento entre intuición y concepto se presenta en el plano práctico de la producción entre el individuo –o materia prima– y el producto genérico que se procura obtener. Pero además, el proceso de producción tiende a reducir al individuo a un producto genérico que tiene por objeto, a su vez, desempeñar una función –en tanto pieza– en un sistema más amplio de producción. Por eso, en la medida en que el proceso de producción tiende hacia la asimilación funcional del individuo al sistema, culmina en la dominación. El proceso de producción tiende hacia la afirmación absoluta de un sistema que adopta, consecuentemente, la forma de la negatividad frente a las instancias individuales implicadas. El sistema se afirma en un proceso que relega a la negatividad a los individuos y adquiere identidad a través de la reducción de la diversidad, que implica supeditar al individuo al sistema. De este modo, la afirmación del sistema se presenta como absoluta dominación.

La relación sujeto-objeto que implica cualquier proceso de conocimiento también es entendida como una *praxis* de dominio del sujeto sobre el objeto. El conocimiento en tanto proceso de asimilación conduce finalmente a una identificación, en la que el objeto es subsumido bajo el sujeto. En otras palabras, es solo aquello pasible de ser asimilado por la estructura de la razón del sujeto lo que puede ser establecido como objeto de conocimiento. Este dominio del sujeto sobre el objeto alcanza su punto culminante en el idealismo de Hegel, donde emerge el sujeto absoluto bajo cuyo dominio se encuentran los objetos, que precedentemente han sido reducidos a las condiciones de la objetividad del pensamiento. Inscrito en esta concepción gnoseológica, el ideal científico de la modernidad entiende el conocimiento como dominio, es decir, como el poder de servirse de algo en beneficio

propio. Por eso, la ciencia tiene un carácter dictatorial que tiende a poner al objeto bajo su dominio técnico.

La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Este los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza. [...] Es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, ante la que sucumbe la multitud de las cualidades (Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 64-65).

Incluso, allende de este carácter dictatorial, la ciencia posee un carácter totalitario, puesto que el proceso de conocimiento implica una reducción que culmina en la constitución de una totalidad que excluye de sí todo lo que se presente como irreducible a esa identidad. En definitiva, aquello que es asimilado a la totalidad es depurado de toda su singularidad para integrarse al sistema. Ahora transpongamos esto desde el plano de la ciencia al plano de la práctica política. Entonces, todo proceso social tiende hacia la realización de una totalidad que supone una asimilación de lo otro en una identidad. Pero esta totalidad excluye todo lo que no se deje reducir a esta identidad, y en la práctica, excluir significa, en última instancia, eliminar. Lo que no puede ser asimilado en la totalidad constituye un problema, ante el cual se instala la eliminación como solución. En este punto, se evidencian las implicancias políticas del carácter totalitario de la ciencia moderna, del proceso gnoseológico y de la dialéctica de la Ilustración en general. El estrecho vínculo existente entre la concepción ilustrada del conocimiento y el totalitarismo reside en que Horkheimer y Adorno conciben que la realidad, tal como se configuró en la modernidad, procede según la lógica misma del proceso de conocimiento, es decir, a través de la reducción y negación de los individuos en pos de su superación en un absoluto.

De manera que la lógica del conocimiento rige también la vida social y viene a engullir las singularidades a través de su búsqueda de lo general. Por eso, la crítica de la concepción del conocimiento de la Ilustración es al mismo tiempo una crítica de las formas sociales de dominación imperantes. Ahora cabe preguntarse si la filosofía puede salirse de esta lógica de dominio del conocimiento. La tarea que Horkheimer y Adorno emprenden en su libro puede entenderse como una autocrítica de la filosofía misma. Sin embargo, esta tarea encuentra sus propios límites en la negatividad: el pensamiento no debe superar las

contradicciones si no quiere aniquilar la alteridad. Redefinida y delimitada de este modo, la filosofía daría lugar a una visibilización de las contradicciones, ateniéndose a las condiciones sociales y temporales que la sustentan.

Aun cuando la filosofía permanezca en la negatividad, procede a partir del pensamiento conceptual, y ya en el concepto está contenido el carácter totalizador de la razón. Por eso, la filosofía tendría que afrontar una autosuperación del pensamiento conceptual, que consistiría en algo así como ir más allá del concepto a través del pensamiento. Esta autosuperación postulada por Adorno culmina, sin embargo, en una filosofía aporética,¹⁵ puesto que solo recurriendo a la mimesis del arte es posible ir más allá del concepto. El intento de la filosofía de trascender el concepto mediante el concepto es irrealizable, en la medida en que solo saliendo del ámbito conceptual de la filosofía es posible superar la lógica identitaria del concepto. Mas esta superación –que supone al mismo tiempo una reconciliación– resulta siempre trunca e inconclusa: la experiencia estética solo puede mostrar la verdad, pero no puede decir la verdad, en otras palabras, no puede captar esa verdad a través del lenguaje.

Hemos tratado de reconstruir someramente algunos de los fundamentos de la crítica radical de la Ilustración sustentada por Horkheimer y Adorno. Esta crítica pone de manifiesto el carácter totalitario de la Ilustración. Sin embargo, esta crítica radical de la modernidad y de su racionalidad totalizadora todavía detenta cierto anhelo moderno de superación y reconciliación que resultan indelebles aun cuando culminen en la negatividad. Esto diferencia el posicionamiento de Horkheimer y Adorno respecto del rumbo que posteriormente adoptan las denominadas corrientes posmodernas –como tendremos ocasión de ver en el próximo apartado–. De modo que el análisis de Horkheimer y Adorno advierte drásticamente sobre las limitaciones de la Ilustración, pero continúa recreando alguno de sus legados aunque ahora se inscriban en un horizonte aporético. Horkheimer y Adorno, tal vez, puedan ser concebidos como filósofos de los límites de la modernidad, puesto que sentaron las bases de una crítica radical de la modernidad, que hizo irreversible cualquier intento de mero retorno a sus cauces, abriendo, de este modo, el camino hacia una posmodernidad o hacia una modernidad crítica –como veremos en la sección dedicada a

¹⁵ Este adjetivo proviene del término “aporía”, de origen griego, y remite a la dificultad para el paso. En el plano del pensamiento hace referencia a contradicciones o paradojas irresolubles. Una filosofía aporética no aporta soluciones a las contradicciones o paradojas que surgen en su seno.

Jürgen Habermas—. Son filósofos que exaltan los límites de la modernidad sin poder aún trascenderlos completamente.

La crítica de la modernidad en Hannah Arendt: totalitarismo y sociedad de masas

En 1951 Hannah Arendt publica *Los orígenes del totalitarismo*, donde analiza los elementos de la historia occidental que hicieron posible el fenómeno totalitario. Posteriormente, en 1958, aparece su libro *La condición humana*, que constituye un estudio de las sociedades de masas de la posguerra. Ambos libros deben ser puestos en relación para comprender los elementos totalitarios que subsisten en las democracias de masas. El totalitarismo y la sociedad de masas son así dos derivas de la política en la modernidad y deben ser abordados como fenómenos interrelacionados que, manteniendo puntos de contacto entre sí, no pierden su especificidad inherente. El libro sobre el totalitarismo se organiza en tres voluminosas partes: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo. Mientras que la última aborda la singularidad de los regímenes totalitarios y la novedad que introducen con sus formas de dominación total —los campos de concentración y exterminio (Arendt, 1999, pp. 533-557)—, las dos primeras partes constituyen un análisis del antisemitismo y del imperialismo como dos elementos propios de la época moderna que confluyeron y dieron lugar al totalitarismo durante el siglo pasado.¹⁶ Se trata, pues, de encontrar un delgado punto de equilibrio entre la singularidad irreductible del fenómeno totalitario y su inscripción en procesos históricos modernos —antisemitismo e imperialismo— que obran como elementos que se encuentran en su base.

En su análisis del nazismo, Arendt enfatizó la necesidad de acuñar una nueva categoría política: la noción de totalitarismo, para dar cuenta del carácter inédito y desconocido en la historia precedente que adquirió la dominación del hombre en el transcurso del siglo xx. El totalitarismo no puede ser equiparado ni con las antiguas tiranías ni con las modernas dictaduras de partido único.¹⁷ A diferencia de estas, la dominación totalitaria no aspira a

¹⁶ Véase el texto “Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt” de M. Canovan (2008, pp. 65-83).

¹⁷ En el libro III, capítulo v de su *Política*, Aristóteles clasificó las formas de gobierno de acuerdo a si el poder es ejercido por una persona, por varias o por muchas. Así, la monarquía es aquella forma donde la

una restricción de la libertad, por tiránica que esta pueda llegar a ser, sino a una erradicación completa de la libertad y la espontaneidad humana, entendida esta como la capacidad de actuar de manera inesperada. En consecuencia, el totalitarismo constituye una nueva forma de gobierno, que se propone algo que parecía inconcebible: establecer una dominación total a través de la eliminación de la espontaneidad propia de los hombres. En sentido estricto, la dominación total solo se puede lograr al interior de los campos de concentración y exterminio que, en consecuencia, constituyen la institución central del poder totalitario y se erigen en el modelo de la sociedad que estos regímenes pretenden construir: una sociedad que, tras haber reducido a los hombres a seres que reaccionan ante estímulos, queda sujeta a la dominación total.

La dominación total, característica del totalitarismo, consta de tres pasos sucesivos. En primer lugar, es necesario matar a la persona jurídica, situando a categorías de personas fuera del marco de la ley a través de la desnacionalización. Esas masas de apátridas son desposeídas de todo tipo de derechos, puesto que no hay estados dispuestos a reconocerlas; nadie las reclama ni a nadie parece importar su destino. Desde los comienzos mismos de los campos de concentración, si bien se reclutaban políticos y delincuentes, la mayoría de las personas confinadas eran apátridas inocentes cuyos actos no guardaban ninguna relación con su detención. Cuando alguien es detenido, tenemos la inclinación a preguntarnos ¿qué hizo?, buscando los actos que den cuenta de su situación. Sin embargo, en el caso de los campos de concentración, el reclutamiento de las personas no mantiene ningún vínculo con sus actos porque eran absolutamente inocentes. De esta forma, la inocencia de las víctimas desafía nuestro pensamiento tradicional que inquiere siempre en las causas de los castigos. Por otra parte, no solo las víctimas sino también los campos de concentración se sitúan fuera de toda legalidad establecida y son aislados completamente del mundo de los vivos, lo cual les confiere ciertos aires de irrealidad.

El segundo paso hacia la dominación total consiste en la aniquilación de la persona moral. En los campos de concentración se implementaban variados mecanismos tendientes a corromper toda posible forma de solidaridad humana. Se ponía a las víctimas ante

dirección de los asuntos públicos corresponde a un individuo, mientras que en la aristocracia corresponde a varios –un grupo que detenta ciertos privilegios– y en la democracia a muchos. A su vez, estas formas de gobierno pueden degenerar en tres formas impuras cuando el poder es ejercido no en beneficio general, sino para el provecho de quienes detentan el poder. De este modo, la monarquía deviene tiranía, la aristocracia se vuelve una oligarquía y la democracia se transforma en demagogia.

situaciones que hacían equívoco cualquier tipo de decisión de conciencia. Es decir, se les negaba a las víctimas la posibilidad de hacer el bien, enfrentándolas a decidir entre diferentes tipos de males. Por otra parte, se implicaba a los internados de los campos de concentración en tareas administrativas y en los mecanismos mismos de asesinato en masa. El caso más terrible, sin lugar a dudas, lo constituyen los comandos especiales conformados por internados que debían ocuparse de evacuar a las víctimas de las cámaras de gas y de transportarlas hacia los hornos crematorios. A través de estos perversos mecanismos, el odio se desviaba de quienes eran culpables y resultaba enturbiada la línea que separaba a los asesinos de sus víctimas.

En tercer lugar, una vez eliminada la persona jurídica y la moral, se procedía a la aniquilación de cualquier rastro de individualidad y dignidad humana. Desde el comienzo del reclutamiento, las personas eran tratadas como una masa informe, se las hacinaba dentro de vagones de trenes en los que permanecían durante días apiñadas. Este era solo uno de los diversos mecanismos a través de los cuales se procedía a la transformación de las personas en “cadáveres vivos”, es decir, personas que han sido despojadas de toda individualidad como para realizar algo imprevisto y que solo reaccionan ante estímulos. Esta eliminación de la espontaneidad es la que hace posible la consumación de la dominación total. Al aniquilar la espontaneidad antes de la eliminación física de la persona, los campos de concentración escinden el estar vivo del ser capaz de actuar de manera inesperada. Así se anula la capacidad de los seres humanos de hacer algo imprevisible y se los transforma en “especímenes del animal humano” (Arendt, 1999, p. 552), que solo son capaces de reaccionar condicionadamente.¹⁸ En definitiva, la dominación total implica hacer que los hombres se vuelvan superfluos, en pos de instaurar un sistema que se reproduzca por sí solo siguiendo las leyes de la historia o de la naturaleza, y donde la intervención de los hombres sea insignificante y no pueda generar efectos inesperados. Después de este somero recorrido, podemos recapitular las principales características que hacen del totalitarismo una forma de dominación peculiar que alcanza las dimensiones del mal radical. La eliminación de la persona jurídica y moral constituye los dos primeros pasos de la dominación total, que se consuma con la eliminación de la espontaneidad y la imprevisibilidad propia de los seres humanos, volviéndolos, de este modo, superfluos.

¹⁸ Véase “Si esto es un hombre” de P. Levi (2005, pp. 31-245).

Asimismo, en los campos de concentración no solo se eliminan a las víctimas, sino que incluso se procura borrar todo rastro o recuerdo de su existencia. Por ello, el mal trasciende la muerte y procura la desaparición de las víctimas del mundo, negándoles, de esta manera, la disposición de su propia muerte como cierre del trayecto de una existencia.

Ahora veamos cómo, a pesar de su peculiaridad, los orígenes del totalitarismo se remontan a elementos “subterráneos” de la civilización occidental que confluyeron y dieron lugar a este fenómeno. A continuación analizaremos someramente el antisemitismo y el imperialismo, entendidos como procesos históricos propios de la modernidad, que se encuentran implicados en el advenimiento del totalitarismo. En relación con el antisemitismo del siglo XIX –para el que Arendt reserva exclusivamente la palabra antisemitismo–, es preciso distinguirlo de las formas precedentes de discriminación a los judíos, por el hecho de que constituye el núcleo de una ideología, entendida como un sistema de ideas a partir de las cuales se deducen explicaciones que permiten comprender toda la historia pasada y todos los acontecimientos presentes y futuros. Como elemento fundamental de la ideología nazi, el antisemitismo pretendía dar cuenta de los males del mundo, que debían ser superados a través de la lucha de razas que constituía el motor de la historia.

Arendt entiende la ideología como una concepción particular de la historia, de gran atractivo para las masas debido a que explica el desarrollo de la historia a partir de unas pocas regularidades que pueden dar cuenta de todos los acontecimientos pasados y que incluso permiten predecir el futuro. De esta forma, las ideologías se presentan como infalibles porque pretenden ofrecer la clave acerca de las fuerzas que subyacen al desarrollo de la historia y que a la larga siempre prevalecen. Desde esta perspectiva, la historia es una especie de entidad superior guiada por fuerzas previsibles que los dirigentes totalitarios se arrojan a interpretar. La historia, entonces, se sustrae a las acciones de los hombres y se presenta como una realización de “fuerzas eternas y todopoderosas que por sí mismas conducen al hombre” (1999, p. 435). Las ideologías constituyen lo que suele denominarse “filosofías de la historia” propias de la modernidad, que suscriben a la idea de progreso en la historia según una lógica determinada –la lucha de clases o la lucha entre razas superiores e inferiores–, que a su vez permite predecir el futuro –la sociedad sin

clases o el predominio de la raza aria.¹⁹

El imperialismo, como otro de los elementos que cristaliza en el totalitarismo, se desarrolló principalmente entre 1884 y 1914, décadas que separan el final del siglo XIX con sus luchas por África y el comienzo del siglo XX y de la Primera Guerra Mundial. El imperialismo nació cuando la clase dominante –la burguesía– encontró que los límites nacionales eran un obstáculo para la prosecución de sus intereses económicos. Si bien la burguesía podía invertir dinero en tierras lejanas, los riesgos eran tan elevados que fue necesaria la expansión de los límites del Estado para proteger sus intereses incluso en esas tierras lejanas. El principio básico del imperialismo es la expansión territorial. Los imperialistas supieron desde el comienzo que la expansión atentaba contra el Estado-nación, puesto que este se erige sobre la conciencia de que sus leyes son válidas para un territorio y una cultura determinada, es decir, para una población homogénea, y por tanto carece del principio unificador necesario para la conquista de otros pueblos. El imperialismo encontró este principio unificador en la noción de raza y por ello Arendt lo denomina “imperialismo racial”. Asimismo, la burocracia obró como principio para la organización y dominación de los pueblos en las colonias. De este modo, la raza suplantó a la nacionalidad y la burocracia sustituyó al gobierno local, y ambos aseguraron la estabilidad política y la dominación necesaria para que los burgueses pudieran hacer buenos negocios en estas tierras anexadas. El descubrimiento de la relevancia de la raza y de la burocracia fue realizado en África, que sufrió a partir de esto las matanzas y el exterminio de sus tribus. El imperialismo llevó a cabo la combinación de los principios organizativos de la raza y la burocracia que hasta ese entonces se había desarrollado por separado, dando lugar a las primeras grandes matanzas administrativas. La política imperial de las “matanzas administrativas” de amplios sectores de la población africana confluyó posteriormente en las fábricas de muerte del nazismo. En el plano material, existe una evidente continuidad entre las matanzas administrativas coloniales de la época moderna y los campos de exterminio nazis. El componente racista del imperialismo sirvió de sustento para la realización de masacres que eran vistas como políticas “legítimas” de eliminación de las razas inferiores, en pos de la construcción de un colonialismo unificado en torno de las razas superiores. El nazismo trae al corazón de Europa y aplica a su propia población las prácticas genocidas que el imperialismo europeo

¹⁹ Para una caracterización de la noción de filosofía de la historia, véase “La edad de oro de la filosofía de la historia” de M. Cruz (1996, pp. 63-90).

implementaba en África para la eliminación de vastos sectores de la población originaria. Por su parte, las sociedades de masas no están exentas de la amenaza del totalitarismo, porque en ellas también se encuentran latentes ciertas tendencias de la época moderna que dieron origen al totalitarismo. Nos concentraremos en lo que Arendt denomina la tesis del ascenso del *animal laborans*, para lo que resulta necesario reconstruir brevemente la distinción fundamental de su libro *La condición humana* de las tres dimensiones de la vida activa: labor, trabajo y acción.

Concepto de labor. Se refiere a todas aquellas actividades humanas que tienen por finalidad satisfacer las necesidades de la vida –comer, beber, vestirse, dormir, etc.–, es decir, responder a las necesidades del sujeto en cuanto ser vivo, y por ello lleva consigo el carácter circular y repetitivo de todo proceso biológico. En la labor solo se “consume” lo necesario para reproducir la vida y, consecuentemente, a diferencia de lo que sucede en el trabajo, no deja ninguna huella en el mundo. La condición básica bajo la que se encuentra la labor es la vida misma.

Concepto de trabajo. Su estatus es superior a la labor, se resiste a la repetición circular de la vida biológica y genera un mundo artificial de cosas perdurables mediante su producción. El trabajo reúne a todas aquellas actividades en las que la persona, a partir de la extracción violenta de la materia prima de la naturaleza, lleva a cabo la producción de objetos duraderos que no son consumidos sino utilizados –distinción válida aunque a largo plazo esta utilización culmine consumiendo al objeto–. A partir de la producción se genera un mundo de cosas que, debido a su relativa estabilidad, se constituye en una mediación objetiva entre los sujetos. La condición bajo la que se encuentra el trabajo es este mundo de cosas objetivas.

Concepto de acción. Es la más elevada de las actividades humanas porque en ella la persona desarrolla la capacidad de ser libre. Arendt entiende la libertad no como la simple capacidad de elección, sino como la capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo. La acción es la única actividad que puede introducir novedad en el mundo, porque en el actuar aparece la singularidad de cada persona. Esta aparición de nuestra identidad siempre se da en ese estar entre las personas, cuando se relacionan trascendiendo la mediación de las cosas, de modo que la pluralidad es la condición básica de toda acción. Además de la pluralidad, el concepto de acción tiene otros dos rasgos característicos: su

íntima vinculación con el discurso y con la natalidad como comienzo de una vida libre para actuar. Así, todo nacimiento trae consigo la posibilidad de que esa nueva persona interrumpa lo dado e introduzca novedad en el mundo. De modo que la natalidad no solo significa el comienzo de una nueva vida, sino también la posibilidad de que con ella adviene de introducir nuevos comienzos en el mundo común.

La época moderna ha conducido a una inversión de la jerarquía tradicional de la vida activa y, consecuentemente, la acción que era entre los griegos la actividad humana por excelencia ha sido desplazada en los comienzos de la modernidad por el trabajo, y en el transcurso de los siglos XIX y XX por la labor, que era considerada por los griegos como la actividad menos digna e incluso denigrante. Por eso, Arendt entiende que la sociedad de masas es una sociedad de laborantes que persigue la satisfacción de las necesidades, la abundancia y el consumo indiscriminado. Así, la necesidad biológica adquiere centralidad en la vida política y se convierte en el principal asunto público de nuestra sociedad.

En nuestros días el objeto de la política se ha visto restringido a asegurar la reproducción de la vida y, en este sentido, se ha tornado una biopolítica. Así restringida la política al ámbito de la vida, termina por vaciarse de su sentido específico al hacer sucumbir los ámbitos de manifestación de la libertad bajo el peso de las necesidades que impone la vida biológica. El espacio público mismo, que supone la posibilidad de acción que permite a cada persona diferenciarse de los demás y mostrar su singularidad, parece también en la época moderna bajo la tendencia homogeneizadora del avance de la labor y de su necesidad inherente. El ascenso del *animal laborans* conlleva, entonces, a una restricción de las posibilidades de la acción, puesto que respecto de las necesidades biológicas las personas resultan indistinguibles, y consecuentemente se produce una distorsión del espacio público por la cual este deja de ser un espacio de aparición en el que las personas pueden revelar su singularidad y sucumbe ante la cultura de masas basada en la lógica del conformismo y de la uniformidad.

Este ascenso del *animal laborans*, con su consecuente consagración de la vida biológica al interior de la sociedad de masas, encontró su antecedente y su máxima realización en los campos de concentración y exterminio, donde los nazis lograron transformar a los hombres en “cadáveres vivos” que reproducían el ciclo biológico pero en los que resultaba imposible reconocer algún vestigio de caracteres propiamente humanos. Los campos de concentración

y exterminio constituyen una advertencia respecto del destino totalitario que acecha a las sociedades de masas. Sin embargo, en estas sociedades, a diferencia de lo que sucede en el totalitarismo, permanecen resquicios de espacio público y se preserva la potencialidad de las personas para reunirse en concierto, aunque ya no sea para dirimir directamente en torno de los asuntos públicos al menos para confrontar e interpelar a los gobiernos.

Ruptura de la tradición del pensamiento occidental

El totalitarismo ha abierto un abismo al habernos mostrado que es posible realizar incluso aquello que parecía imposible: aniquilar a los seres humanos en tanto tales sin que sea necesario para ello su eliminación física, por lo que se hace manifiesto que el mal puede ir mucho más allá del dar muerte a una persona. Los campos de concentración y exterminio, en tanto maquinarias de producción de “cadáveres vivos”, constituyen la institución central del poder totalitario y se erigen en el modelo de la sociedad que estos regímenes pretenden construir: una sociedad que, tras haber despojado a los hombres de toda espontaneidad y haberlos reducido a seres que reaccionan ante estímulos, queda sujeta a la dominación total. Este mal radical o absoluto nos confronta al hecho de que ha ocurrido algo que no debió dejarse bajo ninguna circunstancia que ocurriera.

Aunque a la dominación total se le haya podido poner un coto con la liberación de los campos de concentración y exterminio, los efectos de la destrucción del mundo común resultan perdurables y solo pueden ser contrarrestados paulatinamente. El totalitarismo, al haber hecho sucumbir el espacio de interacción y de diálogo entre las personas, nos ha arrojado a un espacio vacío donde se han desintegrado todos los vínculos que nos unían a los demás. En lugar de encontrarnos inmersos en la red de relaciones del mundo común, nos encontramos ante un vacío desolador. La comprensión del totalitarismo se emprende desde este espacio vacío delimitado por un amenazante abismo que no puede ser simplemente sorteado ni siquiera con los artilugios más sofisticados, puesto que “la fabricación de cadáveres [...] no puede ya captarse con categorías políticas” (Arendt, 2005, p. 264).

La comprensión se asienta en el presente como espacio de inflexión entre el pasado y el futuro, pero en la medida en que la catástrofe ha abierto un abismo, ya no es posible

recurrir al pasado para orientarse de cara al futuro. Al truncarse la continuidad del pasado y obnubilarse la visión del futuro, el presente se muestra como un espacio desgarrado al que Arendt se refiere con la expresión “ya no y todavía no”. El totalitarismo es un acontecimiento sin precedentes, cuya singularidad no solo nos sitúa frente al “mal radical” que configura el corazón del siglo xx, sino que al mismo tiempo echa por tierra la tradición del pensamiento occidental de la que nos valíamos en nuestra tarea de comprensión. “La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque introduzca alguna ‘idea’ nueva en el mundo, sino porque sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral” (Arendt, 2005, p. 374).

Las categorías políticas que la tradición nos ha legado nos resultan inadecuadas para dar cuenta de la dominación totalitaria, porque esta es irreductible a todas las formas previas de dominación, tales como las tiranías y los despotismos. Asimismo, nuestros patrones de juicio también colapsan, dado que los crímenes totalitarios no pueden ser descriptos simplemente como asesinatos, y los castigos resultan forzosamente inapropiados ya que no pueden guardar proporcionalidad frente al mal cometido. En este sentido, Arendt afirma que las acciones llevadas a cabo por el totalitarismo implican el quiebre de nuestra tradición de pensamiento, puesto que resulta impotente frente a la magnitud de los crímenes y a la singularidad de esta nueva forma de dominación.²⁰ Esto supone la ruptura de la tradición del pensamiento occidental, desde sus inicios con la filosofía y la historia en la Grecia clásica hasta las modernas ciencias sociales en sus diversas variantes, pero principalmente la sociología, la ciencia política y la antropología.

Sin embargo, esto no significa que el totalitarismo trasvase la capacidad humana de comprender, sino más bien que debemos emprender el desafío de reconsiderar las categorías fundamentales e incuestionadas que se encuentran en la base de las ciencias y desarrollar nuevos conceptos para afrontar su estudio. Las herramientas de la tradición ya no vendrán en nuestro auxilio en esta tarea, pero en la medida en que los seres humanos somos capaces de introducir novedad, Arendt advierte que también somos capaces de juzgar sin categorías preconcebidas. Por lo que se trata de comprender forjando al mismo tiempo nuevos conceptos y de juzgar sin reglas dadas con antelación. En este contexto,

20 Véase “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión” de F. Birulés (2006, pp. 37-61).

debe entenderse que Arendt recurra a la noción de totalitarismo para delimitar la particularidad de esta forma de dominación y a las expresiones “crímenes contra los derechos humanos” o “crimen contra la humanidad” para poner de manifiesto que sus perpetradores no son simplemente asesinos y que estamos frente a un nuevo tipo de crimen, que no puede ser juzgado bajo las categorías imperantes hasta ese entonces en el derecho penal. Los conceptos de totalitarismo y de crimen contra la humanidad son el producto de ese comprender, impelido no solo a revisar sus categorías tradicionales sino a buscar otras nuevas acordes a la catástrofe de lo acaecido. De este modo, a pesar del triple quiebre que significó el totalitarismo –el abismo del mal absoluto, la supresión del mundo común y la ruptura de la tradición–, Arendt procura, al enfrentar todas estas dificultades, reconsiderar las bases para sustentar renovadas posibilidades de comprender y juzgar.

Reconstrucción de la filosofía: situacionalidad, pluralidad y contingencia

La historia del siglo xx abrió un hiato irreparable en la tradición filosófica. Los terribles sucesos rebasaron completamente no solo las herramientas vigentes de comprensión, sino incluso la capacidad de concebir cómo estos habían sido posibles. La pregunta que nos asalta entonces es: ¿cómo es posible hacer filosofía después de Auschwitz? La respuesta implica, por un lado, la crítica radical de los elementos de la civilización occidental y de la tradición filosófica que contribuyeron al totalitarismo. Por otro lado, la reconstrucción de la filosofía, además de sustentarse en esta tarea crítica –que hemos abordado en las secciones precedentes–, requiere de una tematización de tres condiciones ineludibles de todo pensamiento filosófico que pretende haberse desembarazado de las tendencias totalitarias: situacionalidad, pluralidad y contingencia. Esbozaremos brevemente en qué consistiría este pensamiento filosófico en situación, que pueda dar cuenta de la pluralidad y de la contingencia, siguiendo la caracterización que Arendt realiza de la “interpretación crítica del pasado” en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro* (1996, pp. 9-21).

A lo largo de su historia, el pensamiento filosófico muchas veces se ha perdido en la abstracción y se desvinculó del mundo: el caso paradigmático sería la filosofía de Descartes con la primacía del *cogito* y la alienación del mundo que implica.

La reconstrucción de la filosofía después del totalitarismo requiere un pensamiento en

situación que afronte la comprensión de las experiencias de su época. La reflexión filosófica debe surgir de la “experiencia viva”, a la vez que su mirada al pasado deberá siempre estar guiada por el interés que suscitan los “incidentes políticos” actuales.

El pensamiento filosófico se erige y se desarrolla en un vínculo permanente con la experiencia actual, y desde esta preocupación se remonta al pasado con el objeto de descubrir allí claves para repensar el presente. No solo la comprensión de los fenómenos políticos se encuentra arraigada a los sucesos de la experiencia presente sino también el pensamiento mismo que, según Arendt, “debe seguir unido a ellos a modo de un letrado indicador exclusivo que determina el rumbo” (1996, p. 20).

La “experiencia viva” constituye el objeto de la comprensión y del pensamiento, pero al mismo tiempo nos orienta en la mirada del pasado y, a partir de ello, reconfigura nuestra visión del presente. La experiencia es así al mismo tiempo punto de partida y punto de llegada y, en el proceso de comprensión y de pensamiento, resulta transfigurada en un movimiento en apariencia cíclico que no obstante nunca vuelve al mismo lugar debido a su carácter de espiral, en la que se retorna a una cuestión pero en un nivel de problematización mayor –en otro nivel de la espiral.

Asimismo, la reflexión filosófica sustentada en una “interpretación crítica del pasado” procede al recuperar sentidos de los conceptos políticos que permanecieron ocultos para la tradición imperante del pensamiento occidental. Los conceptos se conforman de capas sedimentadas de sentido que permanecen vedadas en los usos vigentes predominantes, y la mirada histórica debe penetrar en el espesor de los conceptos para poner al descubierto lo que yace en sus profundidades. La aproximación crítica al pasado debe atravesar las capas sedimentadas de las interpretaciones dominantes para permitir que emerjan las otras interpretaciones que han sido invisibilizadas por la tradición. De manera que no se trata de revelar algo no interpretado, sino de hacer inteligibles los sentidos de las palabras que hoy ya no nos resultan asequibles en nuestro horizonte de comprensión. La filosofía como actividad basada en el pensamiento tendría por delante una tarea crítico-destructiva, tendiente a remover los sentidos con que la tradición ha recubierto a los conceptos filosóficos.

La reconstrucción de la filosofía también requiere sustentarse en la pluralidad no como una limitación que no puede ser superada, sino como una condición propia de la existencia

humana, cuya anulación socava la posibilidad de la existencia de la política misma, entendida como una forma de interacción entre iguales. El racismo y el antisemitismo son manifestaciones cabales de las nefastas consecuencias que la negación de la pluralidad puede acarrear. Por eso, la filosofía debe abordar la pluralidad como un elemento constitutivo y dinamizador de la condición humana y de los asuntos específicamente humanos. Algo análogo cabe decir respecto de la contingencia. El pensamiento filosófico debe asumir la contingencia propia de la historia y de los asuntos humanos, lo que implica no clausurar la interpretación del pasado ni pretender predecir el futuro. Una filosofía fundada en la contingencia que, en lugar de ofrecer explicaciones últimas, procure recrearse continuamente para expresar la multiplicidad de manifestaciones de la realidad. En definitiva, la crítica radical de la filosofía que surge luego de asumir la comprensión de los campos de concentración y exterminio conduce al mismo tiempo a un replanteamiento de la actividad del pensamiento, a partir de lo cual hemos intentado delinear una posible reconstrucción de la filosofía.

Una filosofía transfigurada que, haciéndose cargo de afrontar la pluralidad y la contingencia, se encuentre impulsada por las experiencias del mundo y permanezca vinculada a ellas, renunciando, así, a las explicaciones totalizadoras. Esta filosofía que se reconstruye con los pies en la tierra puede emprender de cara al presente, pero en confrontación con el pasado, una tarea de revisión crítica de los conceptos filosóficos y de constitución de sentido en un horizonte de comprensión que no se clausura sobre sí mismo. La tradición filosófica, como toda tradición, tiende a su conservación y perpetuación, invisibilizando otras corrientes y tradiciones subalternas. Por eso, el estudio del pasado detenta un cariz eminentemente crítico que permite desmontar el mecanismo de continuidad de la tradición y simultáneamente recuperar los anhelos e impulsos no cumplidos del pasado, que han permanecido en el olvido. La filosofía emerge así reconsiderando radicalmente su tradición y a su vez rearticulando un nuevo vínculo con el pasado a través de aquellos elementos que han sido obliterados por las corrientes predominantes.

3. Modernidad y posmodernidad en la segunda mitad del siglo XX

Después de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía emerge reconfigurada, y se afianzan dos reorientaciones que venían esbozándose, como hemos sugerido, desde comienzos del siglo xx. Por un lado, nos encontramos con una filosofía situada en el barro de la historia y del mundo común, en la que las reflexiones sobre el derrotero de la sociedad y de la política se consolidan como miradas clave para comprender la situación presente. Por otro lado, la crítica y el desplazamiento del sujeto de su lugar privilegiado se profundizan y muestran que los procesos de constitución de la subjetividad se encuentran atravesados por dispositivos sociales cuyo surgimiento se remonta a los siglos precedentes. Será preciso reconstruir la conformación histórica y el funcionamiento de estos dispositivos de poder y dominación para esclarecer el modo en que operan en el seno de nuestras sociedades. De este modo, se radicaliza la crítica a la Ilustración –abordada en la sección precedente–, que aparece como el sustento de los mecanismos de dominación, a la vez que empieza a concebirse que se está llegado al final de una época que se vinculaba a ella. Ante la percepción de la caducidad del legado moderno, se abre el horizonte de la posmodernidad. Sin embargo, algunos filósofos objetan que al clausurar el legado de la Ilustración también se desechan sus pretensiones emancipatorias, por lo que consideran de cariz conservador a las posiciones posmodernas y propugnan por la reactualización de ciertas pretensiones modernas. En las siguientes secciones recorreremos algunas derivas del debate modernidad-posmodernidad,²¹ con especial consideración de la concepción de la sociedad disciplinaria de Michel Foucault, la caída de los grandes relatos de Jean-François Lyotard, así como la posición de Jürgen Habermas respecto de la modernidad como un proyecto inacabado y la lectura foucaultiana del legado de Kant sobre la Ilustración, para concluir con las perspectivas que abre el denominado pensamiento posfundacional.

La noción de posmodernidad cobró vigor en las últimas décadas del siglo pasado en el campo del arte y de la reflexión filosófica para enfatizar el final de un tiempo histórico signado por la modernidad. En la filosofía, en el arte, en la arquitectura y en el ámbito cultural en general, se señala el agotamiento del horizonte moderno y la apertura de nuevas problemáticas signadas por las transformaciones sociales que trajeron consigo la globalización, la transnacionalización de la economía y la desintegración del mundo bipolar

21 Véase *El debate modernidad-posmodernidad* de N. Casullo (2004).

luego de la caída del muro de Berlín en 1989. El prefijo “pos” alude así a una nueva etapa que, tomando distancia de la modernidad, se proclama como la sucesora de ese ciclo perimido. Sin embargo, la posmodernidad abarca una serie de tendencias que no pueden ser simplemente reunidas en un movimiento común debido a su pluralidad y divergencia. Incluso en el ámbito filosófico, la mayoría de los pensadores se resiste a ser simplemente encasillado bajo el rótulo de posmodernos. No obstante, podemos reconocer un movimiento que comparte ciertas orientaciones básicas respecto del legado problemático de la modernidad. Por eso, conviene aproximarse a la problemática analizando algunas posturas específicas –Foucault, Lyotard, Habermas– antes que intentar caracterizar genéricamente un concepto polisémico y escurridizo como el de posmodernidad.

El surgimiento de la sociedad disciplinaria: Michel Foucault

La sociedad disciplinaria surge en el siglo XIX y sus principales instituciones continúan operando durante el siglo XX e incluso hasta la actualidad. El rasgo principal de la sociedad disciplinaria es el denominado “panoptismo” (Foucault, 2005, pp. 199-232). El panóptico es un tipo de arquitectura carcelaria ideada por Jeremy Bentham hacia finales del siglo XVIII, que consiste en una torre central con una construcción semicircular a su alrededor, cuyo objetivo es que desde la torre se pueda controlar a todos los detenidos en sus celdas sin que estos sepan si están siendo observados o no efectivamente. De esta manera, la vigilancia se vuelve omnipresente y en alguna medida independiente de la vigilancia efectiva, ya que los prisioneros desconocen cuándo son vigilados. De manera análoga, en la sociedad disciplinaria, los individuos son vigilados continuamente, por lo que quedan sujetos al control mediante el castigo y la recompensa, y a la corrección de las instituciones sociales. Los tres rasgos característicos del panoptismo son esos: vigilancia, control y corrección.

La formación de la sociedad disciplinaria lleva consigo una paradoja: en los años anteriores a su surgimiento, la teoría penal es objeto de grandes reformas. Sin embargo, la práctica del

panoptismo no solo es radicalmente diferente a las concepciones de la teoría legalista, sino que además se opone a ellas. Mientras los reformadores trataban de reconstruir los hechos para castigar al individuo por lo que hizo, la práctica del panoptismo no se centra en el castigo por un hecho cometido, sino en el control y la vigilancia de lo que el individuo puede llegar a hacer. El panoptismo surge, como veremos, a partir de la apropiación por parte del Estado de los mecanismos de control populares o semipopulares de los siglos XVII y XVIII.

Para esclarecer estas ideas, Foucault retoma a algunos pensadores del siglo XIX que lograron captar con particular claridad la aparición del panoptismo o de la sociedad disciplinaria. Julius escribió una obra de considerable extensión llamada *Lección sobre las prisiones*, de 1830, en la que observa que los arquitectos modernos están descubriendo una nueva forma desconocida para la Antigüedad. Mientras los griegos y después los cristianos buscaban realizar construcciones de manera tal que un espectáculo o ritual pudieran ser vistos por la mayor cantidad posible de personas,²² los arquitectos del siglo XIX se proponen todo lo contrario, es decir, realizar construcciones donde una sola persona pudiera observar de manera individual al mayor número posible de personas. En una iglesia el espectáculo de la misa debe poder ser visto por todas las personas presentes, en cambio en el panóptico se trata de que todas las personas que se encuentran en un lugar sean el espectáculo de un solo observador encargado de vigilarlas.

Según Julius, esta arquitectura del siglo XIX no solo es característica de las prisiones, sino también de los hospitales, las escuelas, las fábricas, etc. Se trataba de lograr no ya una arquitectura del espectáculo sino una arquitectura de la vigilancia, que hiciera posible que una sola persona pudiera controlar la mayor cantidad de cuerpos, gestos, actitudes, celdas, etc. Julius observaba que esta distinción arquitectónica tenía un trasfondo fundamental en la aparición de un Estado que asume el papel de vigilante supremo. Por otra parte, Treilhard (1742-1810), consejero de Estado y jurista del imperio, concebía que la principal tarea del procurador no era perseguir a los criminales, sino vigilar a los individuos para evitar que la infracción fuera cometida. Este consejero consideraba que la justicia del imperio francés

²² La iglesia, como forma paradigmática de la arquitectura del espectáculo, produce un efecto de fascinación en los espectadores –por los vitrales, los colores, las alturas, las columnas, las pinturas, etc.– y al cautivarlos ejerce cierto control sobre ellos. De este modo, la iglesia ofrece un espectáculo ante el cual la gente se queda maravillada, que se acentuaba aun más en los primeros siglos de nuestra era por el contraste manifiesto de su arquitectura frente a la precariedad o simpleza del resto de las construcciones.

tenía que ser como una gran estructura piramidal en la cual cada instancia observaba y vigilaba a los individuos, y lo reportaba a la instancia superior correspondiente. De ese modo, la cima de la pirámide, es decir, el emperador, podía observar y controlar a todos los individuos a través de las instancias de la justicia. En ambos casos, se trata de afianzar la asimetría entre quien vigila y quien es vigilado, de manera de volver omnipresente la vigilancia, ya sea por la disposición arquitectónica específica o por el funcionamiento de un sistema que trasciende y vuelve insignificante al individuo.

La sociedad disciplinaria, industrial y capitalista actualiza los rasgos del panoptismo a través de instituciones sociales tales como las escuelas, los hospitales psiquiátricos, los asilos, las fábricas, las prisiones, etc. Las instituciones disciplinarias de comienzos del siglo XIX se caracterizaron por ser fuertes y compactas, al tiempo que procuraban llevar a cabo la utopía de una sociedad completamente vigilada. Entre estas podemos distinguir dos tipos de instituciones; uno de ellos es el caso de las fábricas-prisiones, las fábricas-conventos y las fábricas-pensionados.

En estas fábricas había un estricto reglamento que pautaba las actividades a realizar en cada momento del día, y la jornada de trabajo se extendía de seis de la mañana a ocho de la noche con una breve pausa para almorzar. ¿No es acaso esta la realización de la utopía capitalista? ¿No son acaso estas fábricas la realización de los sueños de los patrones?

Foucault nos responde que hay dos tipos de utopías: la utopía socialista que tiene la propiedad de no realizarse nunca, y la utopía capitalista que, lamentablemente, tiende a realizarse con mucha frecuencia. Sin embargo, rápidamente se comprobó que estas fábricas no eran sustentables económicamente porque implicaban un gran costo fijo de mantenimiento y dejaban un margen reducido para la flexibilización de los gastos, por ejemplo, despedir a una cantidad considerable de empleados y adecuarse a las nuevas tecnologías. Como finalmente estas fábricas-prisiones condujeron inexorablemente a la ruina de las empresas, terminaron por desaparecer.

El otro tipo de instituciones fuertes y compactas que se originaron a principios del siglo XIX son las escuelas, los hospitales, los reformatorios, las prisiones, etc. Todas estas instituciones cumplen una función fundamental para el disciplinamiento de la sociedad y se perpetúan hasta la actualidad.

A mediados del siglo XIX y tras el fracaso de lo que hemos denominado fábricas-prisiones,

aparece la forma blanda y difusa de las instituciones disciplinarias, es decir, aparecen instituciones laterales o marginales para asegurar en el ámbito industrial las funciones de internación, reclusión y fijación de la clase obrera con relación al aparato de producción. Entre estas instituciones que reemplazaron a las rígidas y utópicas fábricas-prisiones, encontramos las ciudades obreras, las cajas de ahorro y las cooperativas de asistencia, entre otras.

Las prisiones, las fábricas, los hospitales y las demás formas de reclusión moderna son la herencia de dos tendencias del siglo XVIII: por una parte, los procedimientos de control social de tipo inglés; y, por otra, la técnica francesa de la internación surgida de la práctica de las *lettres de cachet*.²³ En Inglaterra se originó la vigilancia social moderna a partir de los mecanismos de control que los grupos populares ejercían sobre sí mismos –metodistas y cuáqueros–. Sin embargo, debemos señalar dos diferencias entre las formas de control del siglo XVIII y las que surgieron en el siglo XIX. Por un lado, las formas de control eran mecanismos populares que luego, en el siglo XIX, fueron apropiados por las clases altas; y, por otro, el control era un recurso de las clases populares para defenderse del poder central. En cambio, en el siglo XIX las formas de control fueron adoptadas por el Estado. En definitiva, mientras que las primeras formas de control eran ejercidas por grupos populares sobre sí mismos como una forma de defensa del poder central, en el siglo XIX el poder central del Estado se apropió de estas formas de control para defender los bienes de las clases altas y disciplinar a las clases bajas.

En cuanto a la reclusión del siglo XVIII, también debemos señalar una diferencia importante con el tipo de reclusión posterior. A través de las *lettres* se recluía a aquellos que, por determinados comportamientos, ya se habían separado del grupo al que pertenecían. Era como decir: dado que te has alejado de las pautas de tu grupo, como castigo vamos a excluirte también de la sociedad. En cambio, la reclusión del siglo XIX nunca tiene por objeto excluir sino, todo lo contrario, incluir, por ejemplo, las escuelas, las fábricas, los hospitales psiquiátricos, etc. Estas instituciones, aunque de hecho excluyen a los individuos, tienen como finalidad “normalizar” a estos para que luego se puedan integrar, o

23 *Lettre de cachet*: carta cerrada que, durante el Antiguo Régimen en Francia, transmitía una orden del rey. A partir del siglo XVIII adquiere la particularidad de remitir específicamente a una orden de privación de la libertad que suspendía los mecanismos judiciales, haciendo que la persona, sin ser juzgada, fuese directamente reclusa en prisiones o manicomios.

más bien fijar, a los aparatos de la sociedad. De esta manera, Foucault destaca que la fábrica no excluye a los individuos, sino que los liga al aparato productivo. Por su parte, las escuelas tampoco excluye a quienes asisten a ella, sino que los fija a un aparato de transmisión del saber; mientras que el hospital no excluye a los pacientes, sino que los vincula a un aparato de corrección y normalización. Algo análogo sucede con la prisión y con el reformatorio.

Otra diferencia entre el siglo XVIII y el siglo XIX en Francia es que, mientras que en el primero las instituciones –como la *lettre de cachet*– se presentaban como absolutamente centradas en el Estado, en el siglo XIX se va a difuminar cada vez más la vinculación entre las instituciones disciplinarias y el Estado. Las instituciones del siglo XIX, como las escuelas, los hospitales, las fábricas, los asilos, etc., son una serie de instituciones que no se puede decir estrictamente si son estatales o no estatales. En realidad, la cuestión no es si ellas forman parte o no del aparato coercitivo del Estado, sino que todas llevan a cabo una especie de “secuestro” de las existencias individuales. Las fábricas, por ejemplo, no son instituciones estatales, y sin embargo es innegable la función que cumplen para vigilar, corregir y disciplinar a los individuos. En el siglo XIX, ya no es mayormente importante la relación entre las instituciones y el Estado, sino que es más adecuado concebir las instituciones como una red de instituciones infraestatales que tienen todas la misma función: la de normalizar a los individuos y ligarlos a los aparatos de producción, de saber, de corrección, etcétera.

Esta compleja red de instituciones tiene tres funciones. En primer lugar, las instituciones pedagógicas, médicas, penales e industriales se encargan del control del tiempo de los individuos. La moderna sociedad capitalista tiene la necesidad de que los individuos pongan su tiempo a disposición de ella. Por eso, todas las instituciones mencionadas se encargan de que el tiempo de los individuos se ajuste al aparato de producción, es decir que el tiempo de la existencia sea utilizado para el trabajo. En la sociedad industrial es necesario explotar al máximo el tiempo de trabajo de los individuos, por eso se plantea el problema del aprovechamiento óptimo del tiempo en las instituciones. Estas instituciones que se mostraban como garantizadoras de protección y seguridad –cooperativas de ahorro de los trabajadores–, en realidad establecen un mecanismo por el cual todo el tiempo de la vida humana es puesto a disposición del trabajo y de la producción.

La segunda función de estas instituciones ya no es controlar el tiempo de los individuos sino sus “cuerpos”; considérese, por ejemplo, cómo la inmoralidad sexual constituyó un problema para los patrones de las fábricas del siglo XIX. En los hospitales no se permite tener relaciones sexuales y esto supera la cuestión de la higiene para vincularse con la función que ejercen sobre la totalidad de la existencia del individuo. En el siglo XVIII, el cuerpo era objeto de suplicios y penas; en cambio, en el siglo XIX, el cuerpo debe ser formado, reformado, corregido, en vistas de adquirir aptitudes y cualidades para el trabajo. Todas las instituciones deben formar un cuerpo disciplinado que sea capaz de trabajar, es decir, de convertirse en fuerza de trabajo.

La tercera función de estas instituciones es la creación de un nuevo tipo de poder polimorfo y polivalente. En las fábricas, el poder económico ofrece un salario a cambio del tiempo de trabajo en un aparato de producción que pertenece al patrón. Pero, además, en estas instituciones hay un poder político de quienes dirigen las instituciones y se arrojan el poder de dar órdenes, establecer reglamentos, tomar medidas, expulsar individuos y aceptar otros, etc. Además del poder económico y político, en estas instituciones hay un poder judicial que tiene el derecho de castigar y recompensar, o de hacer comparecer ante instancias de enjuiciamiento. El sistema escolar se basa especialmente en este poder judicial, a través de los mecanismos de castigo, recompensa, evaluación, clasificación en mejores y peores, entre otros.

Finalmente, hay un cuarto poder que podríamos denominar epistemológico, que consiste en extraer información de estos individuos sometidos a la observación y a la vigilancia de las instituciones. El poder epistemológico se presenta fundamentalmente en la psicología, la psiquiatría y la criminología, donde se estudian a los individuos, y el saber que se extrae se aplica sobre ellos mismos a través del poder judicial que clasifica, juzga, distingue, separa. Tal análisis permite explicar el surgimiento de las prisiones y da cuenta de que este no se vincula con el cuerpo teórico-jurídico y penal desarrollado por los reformadores de los siglos XVII y XVIII, sino con una serie de prácticas de control social de origen inglés y con la técnica francesa de la internación –las *lettres*–. Para Foucault, en definitiva la prisión se impuso como modalidad de castigo porque constituye la forma ejemplar de todas las instituciones de secuestro del siglo XIX (2005, p. 137). Por eso, su estudio del nacimiento de la prisión constituye a su vez una aproximación a la conformación de la sociedad

disciplinaria con sus instituciones de secuestro que se perpetúan hasta nuestros días. De modo que las escuelas y los hospitales no surgen para ampliar el saber y el acceso a la salud de los individuos, sino, junto con otras instituciones como las fábricas y las prisiones, para controlar el tiempo de los individuos, disciplinar sus cuerpos e inscribirlos en una trama polimorfa de poderes –económico, político, jurídico y epistemológico–. Estas instituciones, en lugar de sus declarados objetivos de reforma y emancipación de los individuos, revelan así, en el análisis de Foucault, que promueven el secuestro y no solo la dominación de los individuos, y que operan como mecanismos disciplinarios que resultan constitutivos de los “hombres” que la sociedad y el sistema de producción demandan.

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras –en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo–, una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron; si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (Foucault, 1981, p. 375).

Posmodernidad y declive de los grandes relatos: Jean-François Lyotard

Alrededor de los años cincuenta y hasta comienzos de la década de 1970 emergen las “sociedades posindustriales”, producto de la aceleración de la circulación de capitales fuera de los límites de los estados nacionales, con las empresas transnacionales y su consecuente crisis de los estados de bienestar. Las transformaciones culturales que acompañan a este fenómeno nos introducen, de acuerdo con Jean-François Lyotard, en la denominada “condición posmoderna” que surge como consecuencia de los cambios producidos en las

artes, la literatura y la ciencia a partir de finales del siglo XIX (1990, pp. 9-78). Una de las peculiaridades de este proceso es la modificación del saber, que ya no se vincula con la formación del espíritu, sino que constituye una mercancía producida para ser vendida a los consumidores, dejando de ser un fin en sí mismo para ser concebido como un valor de cambio. El saber y la información se vuelven fundamentales como fuerzas productivas que resultan gravitantes en la competencia por el poder entre los países. En este contexto, Lyotard se propone llevar a cabo un análisis de las transformaciones del saber y de sus implicancias para el poder político y las instituciones civiles.

Para ello, resulta preciso distinguir entre dos saberes en pugna: el científico y el narrativo. El *saber científico* detenta pretensiones de legitimidad, por lo cual se somete a un procedimiento con autoridad y reconocimiento, que establece las condiciones de validez de los enunciados que pueden formar parte de ese discurso y que regula, por tanto, las prácticas de la comunidad científica. El *saber narrativo*, en cambio, se sustenta en la forma del relato y particularmente de los cuentos populares. Constituye así una práctica social compartida y no restringida, a partir de la cual es posible delimitar los criterios de competencia imperantes en una sociedad. El saber científico remite a una práctica especializada que da lugar a una profesión y a instituciones particulares y delimitadas respecto del ámbito social más amplio. Asimismo, el criterio de aceptación de enunciados en la práctica científica se circunscribe a aquellos enunciados que detentan valor de verdad. El saber narrativo, por su parte, es una práctica social no especializada conformada por diversos enunciados o juegos de lenguaje, mientras que la ciencia se restringe al juego de lenguaje denotativo vinculado a la verdad.

Lyotard retoma la noción de *juegos de lenguaje* de Ludwig Wittgenstein (1988, p. 39, §23) que remite, por un lado, a que el lenguaje conforma un todo con las acciones o prácticas en las que se encuentra inmerso; es decir que el hablar es una actividad. Y, por otro lado, los juegos de lenguaje refieren a la multiplicidad de usos y funciones que detenta el lenguaje, por ejemplo: describir, afirmar, preguntar, recitar un poema, pedir auxilio, dar órdenes, relatar un suceso, hacer un chiste, cantar, actuar, etc. De esta manera, Wittgenstein se opone a las concepciones del lenguaje que lo reducen a su función descriptiva del mundo –tesis que él mismo había sostenido en el *Tractatus* y que compartía con los positivistas lógicos–, mostrando que la descripción es un juego de lenguaje más entre otros múltiples y variados.

Cada juego de lenguaje tiene sus propias reglas, por lo que resulta absurdo exigir un valor de verdad a una orden, una pregunta, un poema, etcétera.²⁴

Una de las principales actividades del saber científico es la investigación, donde prima la lógica de la autoridad de quien ocupa la posición del emisor y no se requiere de la competencia propia del destinatario –lo que se exige solo en el caso de los estudiantes–. El saber narrativo requiere de la competencia del emisor y del destinatario, pues se considera que quien narra puede hacerlo precisamente porque ha sido oyente y quien es oyente puede a su vez convertirse en narrador. Otra peculiaridad del saber narrativo de los cuentos es que posee un ritmo que le otorga cierta propiedad musical y una temporalidad inmemorial que se manifiesta al comienzo del relato con la referencia a la circunstancia particular en la que se escuchó la historia y que cada narrador recrea de una manera singular. En cambio, en el saber científico el ritmo se acota a una cuestión de acento, y la temporalidad es diacrónica y se inscribe en un proceso acumulativo. Una última cuestión en esta somera comparación entre el saber científico y el narrativo es que, mientras que el primero se vincula con la verdad, el segundo lo hace con la generación de sentido. Por eso, advierte Lyotard (1990, p. 55), cuando se lamenta la “pérdida de sentido” de la posmodernidad, se está expresando la consecuencia propia del declive del saber narrativo en nuestra cultura.

El saber científico no considera que el saber narrativo constituya un saber en sentido estricto y, sin embargo, cuando comunica sus conocimientos a la sociedad no puede sustentarse en su propio discurso científico y lo hace en el saber narrativo.

A lo largo de la modernidad, Lyotard delimita dos grandes relatos que han resultado gravitantes para la legitimación del saber: el *relato emancipador* de tinte más político y el *relato especulativo* de orientación más filosófica. El primero remite a la Francia posrevolucionaria y, basándose en el derecho del pueblo a la ciencia, erige una política escolar para que el pueblo reconquiste ese conocimiento que le fue vedado por los sacerdotes y los tiranos. El sujeto de este relato es el pueblo que se encarna en el Estado, que tomará a su cargo la formación de aquel para encaminarlo por la vía del progreso hacia su emancipación. De esta forma, el relato opera como un dispositivo de legitimación político-estatal.

El segundo gran relato remite a la fundación de la Universidad de Berlín, en Alemania, y al

24 Remitimos al respecto a los párrafos 1-25 de las *Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein, 1988).

papel del idealismo alemán en la legitimación del saber. En este caso, el sujeto ya no es el pueblo sino el espíritu especulativo; no se encarna en el Estado sino en un sistema, dando lugar a una legitimación de orden filosófico antes que político. La tarea de la universidad se concibe en términos filosóficos como la restitución de la unidad perdida de los conocimientos en las ciencias particulares. De modo que no se justifican la investigación ni la difusión del saber en las universidades por su utilidad o su uso, puesto que no se piensa que la ciencia deba servir a los fines del Estado, sino que se fundan en el metasujeto del Espíritu que encuentra su validez en sí mismo, en tanto que se despliega actualizando sus posibilidades de conocimiento. En este gran relato ya no se trata de la emancipación del pueblo sino de la realización del conocimiento absoluto.

El marxismo ha oscilado para su legitimación entre estos dos grandes relatos. De este modo, para Lyotard, mientras que el estalinismo se apoya primordialmente en el gran relato especulativo, la Escuela de Frankfurt se sustentaría en el gran relato de la emancipación política. Por su parte, el gran relato especulativo es retomado para la legitimidad del saber en el discurso “La autoafirmación de la universidad alemana” que Martín Heidegger pronuncia al asumir el rectorado de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933, cuando los nazis habían tomado el poder y Adolf Hitler se desempeñaba como canciller de Alemania. El relato de Heidegger ya no detenta un carácter totalizador, pero concibe al pueblo alemán como el “pueblo histórico-espiritual”, al tiempo que incorpora la referencia a la sangre y a la raza, lo que terminará de signar su destino desgraciado y desastroso (Lyotard, 1990, p. 71).

La condición posmoderna implica la pérdida de credibilidad de estos grandes relatos de legitimación. El relato especulativo hace eclosión por la diferenciación de las ciencias desde finales del siglo XIX y por la especificidad creciente de los ámbitos de investigación, por lo cual la idea de la unidad de los conocimientos en la filosofía especulativa deriva en la impotencia. Pero, además, al interior de este gran relato se encuentra la erosión del principio de legitimación, puesto que pretende legitimar a las ciencias positivas, pero si las reglas de estas ciencias se le aplican al relato, este no puede sustentarse como un saber. Por otra parte, el relato emancipador pretende legitimar la ciencia en un sujeto práctico de carácter ético-político que opera de manera prescriptiva; sin embargo, no se puede establecer ninguna conexión lógica entre un enunciado denotativo de la ciencia y un

enunciado prescriptivo. Así, por ejemplo, del enunciado denotativo “estar saludable contribuye al bienestar de los individuos” no se puede deducir el enunciado prescriptivo “los individuos deben estar saludables”. En este caso, del hecho de que la ciencia sostiene la verdad del primer enunciado no se sigue necesariamente que debamos estar saludables. Se trata, afirma Lyotard, de dos conjuntos de enunciados o dos juegos de lenguaje –el denotativo y el prescriptivo– que tienen reglas autónomas y que establecen distintas pertinencias y competencias.

De esta manera, ante la deslegitimación de los grandes relatos, emerge un panorama en el que el saber narrativo pierde su capacidad legitimadora de generación de sentido porque se presenta como un juego de lenguaje más entre otros, al igual que el saber científico. Así, la condición posmoderna nos arroja a una multiplicidad de juegos de lenguaje autónomos, donde no hay ninguno que pueda imponerse a los otros, sino que se encuentran en continua disputa en lo que Lyotard denomina una “agonística general” (1990, p. 27). No hay un ganador del juego ni posibilidad de reconciliar los juegos de lenguaje diversos, antes bien proliferan los giros de las palabras y de los sentidos que se encuentran en la base de la transformación de la lengua. El lazo social, de acuerdo con Lyotard, está constituido de jugadas de lenguaje. No obstante, la descomposición de los grandes relatos no nos arroja a una disolución del lazo social sino a una concepción de este como permeable y contingente. Quienes temen por la disolución del lazo social sustentan una visión irrealizable de una sociedad “orgánica” perdida. De todas formas, lo que Lyotard admite, siguiendo sus propias palabras, es una deriva hacia una “‘atomización’ de lo social en redes flexibles de juegos de lenguaje” (1990, p. 39), en las que no podría vislumbrarse una legitimación de una jerarquía entre los juegos más allá de las impuestas por las dinámicas del poder. Ante lo que cabe dejar sentada la inquietud de cómo podrían afrontarse estas lógicas de poder, aunque Lyotard sostiene que todo saber implica poder. Más que una dinámica de juegos de lenguaje múltiples y contingentes, lo que se nos presenta son grandes asimetrías de poder, por lo que algunos juegos de lenguaje se imponen, dominan y se perpetúan, obturando incluso otros posibles juegos de lenguaje.

Crítica y resignificación de la modernidad: Jürgen Habermas

En 1980, en ocasión de la concesión del premio Adorno, Jürgen Habermas (1997, pp. 265-283) presenta su texto “La modernidad: un proyecto inacabado” en abierta disputa con las posiciones posmodernas a las que considera una forma de antimodernidad, porque efectúan un rechazo radical del legado moderno. Por su parte, Habermas se propone emprender una reflexión sobre lo que sucede en la actualidad con la conciencia de la modernidad. Allí, aunque reconoce que la modernidad estética vinculada a la idea del arte moderno ha llegado a su fin, esto, sin embargo, no implica la despedida de la modernidad. Se trata antes bien de aprender de los errores y extravíos que han acompañado al proyecto de la modernidad, especialmente su programa de superación, pero sin dar por perdidos sus anhelos. Habermas reconoce, entonces, un malestar creciente respecto de la modernidad. “Las múltiples causas del malestar y de la protesta surgen por doquier allí donde una modernización basada en las pautas de la racionalidad económica y administrativa penetra en ámbitos vitales que se centran en las tareas de la tradición cultural, la integración y la educación social y que, por lo tanto, se fundamenta en *otras* pautas, esto es, en las de una racionalidad comunicativa” (Habermas, 1997, p. 272).

El malestar se vincula con la intromisión de la lógica de la racionalidad económica y administrativa en los ámbitos culturales del mundo de la vida, que se configuran en torno de otro tipo de racionalidad que no es de carácter instrumental sino comunicativo. Esta es una formulación resumida de la tesis de la “colonización del mundo de la vida” que Habermas despliega detenidamente en su libro *Teoría de la acción comunicativa* (1999b, p. 451). Por ello, para comprender las implicancias de esta tesis –tanto políticas como para su posicionamiento respecto de la modernidad– resulta necesario primero introducir la noción de acción comunicativa diferenciada de la teleológica, así como la distinción entre sistema y mundo de la vida.

Comencemos por la *acción teleológica*, que ha acaparado el centro de atención en los abordajes de la acción y consiste en que el actor elija los medios más adecuados para conseguir un fin o realizar un estado de cosas en el mundo. Dentro de lo que genéricamente denominamos acción teleológica, es posible distinguir entre la *acción instrumental* y la *acción estratégica*. Mientras que la primera se restringe a la elección de los medios más adecuados para la consecución de un fin, en la segunda el cálculo que hace el agente para alcanzar el fin tiene en cuenta, además, la expectativa de las decisiones de al menos otro

agente que persigue sus propios fines. De todas formas, en ambos casos, el concepto central es el de decisión entre alternativas de acción. En el marco de la acción teleológica el actor establece relaciones con el mundo, que son susceptibles de un enjuiciamiento objetivo desde dos perspectivas complementarias: en un caso, se analiza si el actor se ha formado opiniones acordes al estado de cosas existentes –verdaderas o falsas–, y en el otro, si ha intervenido de manera adecuada para lograr sus fines –eficacia o ineficacia–. Además de esta relación entre actor y mundo, en el caso de la acción estratégica el actor también establece una relación con otro actor, pero lo considera como un medio para la realización de sus propios fines; por eso no puede hablarse, en sentido estricto, de intersubjetividad en este tipo de acciones, en cuya base se encuentra la racionalidad instrumental que consiste precisamente en el cálculo de los medios más adecuados para la obtención de un fin.

Por otra parte, el concepto de *acción comunicativa* remite a la relación interpersonal entre dos o más sujetos capaces de lenguaje y de acción, que interactúan buscando entenderse respecto de una situación para coordinar sus planes de acción. En este modelo ocupan un lugar central el lenguaje y la interpretación (Habermas, 1999a, p. 137) como formas de interrelación en situaciones susceptibles de entendimiento compartido. En la acción comunicativa se tematizan todas las funciones del lenguaje, debido a que los actos de habla simultáneamente expresan un contenido proposicional, enjuiciable según la verdad –mundo objetivo–; una posibilidad de relación interpersonal, enjuiciable según la rectitud normativa –mundo social–; y una intención del hablante, enjuiciable según la veracidad expresiva –mundo subjetivo.

De modo que, en la acción comunicativa, el actor tiene que plantear la pretensión de que el enunciado sea verdadero, de que su acto de habla esté correctamente formado y de que la intención que expresa coincide con lo que piensa. Por lo tanto, toda acción comunicativa se basa en el reconocimiento de estos requisitos de validez por parte de los participantes y, al mismo tiempo, en el contexto comunicativo, los actores hacen surgir la tematización de estos requisitos de validez (Habermas, 1999a, p. 143), de manera tal que pueden cumplirse o ser justificados. Cuando Habermas desarrolla la noción de acción comunicativa como una acción orientada al entendimiento, supone una situación ideal de habla, exenta de cualquier tipo de coacción, donde prevalece la fuerza del mejor argumento. Estas acciones implican, entonces, una racionalidad comunicativa que se caracteriza por la tematización de las

pretensiones de validez en un proceso tendiente al entendimiento mutuo.

En el *mundo de la vida*, entendido como ese ámbito donde se producen relaciones de socialización primaria, es decir, relaciones interpersonales que se forjan en la familia, a través de la amistad y de los vínculos amorosos, se dan las condiciones para la acción comunicativa. Asimismo, siguiendo la tradición fenomenológica, Habermas también entiende la noción de mundo de la vida como un conjunto de creencias, reglas y prácticas de carácter implícito y no problematizadas que constituyen el marco de sentido de nuestra vida cotidiana. El mundo de la vida en estos dos sentidos, tanto el amplio como el restringido, constituye el sustrato donde se manifiesta la acción comunicativa.

En principio, sin embargo, puede advertirse que se presenta una tensión entre las tendencias del entendimiento y las del mundo de la vida. Mientras que el entendimiento implica un proceso cooperativo de interpretación, que tiene por meta obtener definiciones de situaciones compartidas intersubjetivamente, el mundo de la vida puede definirse como el trasfondo que nos dota de definiciones aproblemáticas de las situaciones que se nos presentan. De manera que el mundo de la vida es el contrapeso conservador al avance de los procesos cooperativos del entendimiento. Sin embargo, a medida que el proceso de racionalización se profundice, tanto menor será la necesidad de un mundo de la vida definido previamente y no problematizado, y cada vez cobrarán mayor relevancia los procesos del entendimiento. Uno de los procesos de *racionalización comunicativa*, característicos de la modernidad, consiste en el paulatino avance del entendimiento alcanzado comunicativamente en contraposición con los acuerdos normativos del mundo de la vida. A medida que avanza la descentralización, los agentes se sirven de acciones comunicativas, que se estructuran a partir de los conceptos diferenciados de mundo y sus respectivas pretensiones de validez, para afrontar las situaciones que se han tornado problemáticas porque ya no se fundan en el mundo de la vida. Así, ámbitos que antes se estructuraban en torno a creencias y tradiciones no tematizadas, son ahora objeto de tratamientos comunicativos. Pensemos en los procesos de transformación de la familia, de las relaciones de pareja, de los alumnos ante sus maestros, etcétera.

Este proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida, propio de la modernidad, constituye una forma positiva de realización de la autorreflexión en el sentido de la crítica de las condiciones y los poderes que limitan nuestra libertad y nuestra

capacidad de juzgar por nosotros mismos. Al avanzar, la racionalidad comunicativa va desarticulando las creencias y reglas sedimentadas que constituyen el mundo de la vida y con ello el sentido mismo de nuestras prácticas se vuelve problemático y debe ser abordado intersubjetivamente a través de la acción comunicativa.

No obstante, la acción comunicativa que se desarrolla en el mundo de la vida no puede dar cuenta de la complejidad de las interacciones presentes en nuestras sociedades. Para comprender la sociedad no podemos solo valernos de la noción de mundo de la vida, sino que también es necesario considerar los sistemas de la economía y de la política.

Mientras que el mundo de la vida es un ámbito constituido simbólicamente, que otorga primacía a la capacidad de los actores sociales de construir simbólicamente los significados y el sentido de sus prácticas, los sistemas son ámbitos de acción formalmente configurados, donde las estructuras subyacentes y los imperativos sistémicos desempeñan un rol protagónico, relegando a los actores a un plano subsidiario. Sustentadas en esta disyunción entre mundo de vida y sistemas, se forjaron sociologías contrapuestas: por un lado, las de corte hermenéutico que centran sus análisis en las interacciones del mundo de la vida; y, por otro lado, las sociologías de corte funcionalista y sistémico, que abordan el estudio de la sociedad considerándola como un sistema complejo que tiende a reproducirse. Por su parte, Habermas considera que una teoría social crítica debe incorporar ambas dimensiones al análisis de lo social. De un lado tenemos, entonces, el mundo de la vida regido por una racionalidad comunicativa que incluye la esfera de la vida privada y la esfera de la opinión pública, que se orientan hacia la integración social; y del otro tenemos los ámbitos sistémicos que incluyen al subsistema económico y al político-administrativo, que se rigen por una racionalidad instrumental y que se orientan hacia la integración sistémica.

De alguna manera, en la modernidad, con la diferenciación de la economía y de la política como sistemas autónomos, se produjo el “desacoplamiento” entre sistema y mundo de la vida. Pero al concebir como inevitable e irreversible este desacoplamiento, Habermas rechaza las posiciones que critican la diferenciación de esferas de la modernidad y guardan la esperanza de una reunificación de los ámbitos de la vida. Por el contrario, Habermas no cree posible que nuestras sociedades puedan estructurarse completamente sobre la racionalidad comunicativa del mundo de la vida con base en la negación de los ámbitos sistémicos de la economía y de la política. Las sociedades postradicionales requieren de la

integración sistémica, porque la acción comunicativa no podría asegurar la integración social.

El funcionamiento de nuestras sociedades se sustenta en una complementariedad e interrelación entre los ámbitos del mundo de la vida, simbólicamente constituidos en torno de la acción comunicativa, y los sistemas, formalmente estructurados y regidos por una racionalidad instrumental y calculadora en torno de los medios del dinero y del poder. A partir de esta distinción y contraposición entre el mundo de la vida y la racionalidad comunicativa respecto de los sistemas y la racionalidad instrumental, Habermas sustenta una nueva lectura de las relaciones entre los procesos de racionalidad y la modernidad. En el siguiente cuadro, que Habermas presenta en el segundo tomo de su *Teoría de la acción comunicativa*, pueden apreciarse las relaciones que se establecen entre el mundo de la vida y los sistemas con la especificación de las figuras y los medios –dinero y poder– que rigen los diversos intercambios.

Órdenes institucionales del mundo de la vida	Relaciones de intercambio	Sistemas regidos por medios
Esfera de la vida privada	1. Trabajador →Fuerza de trabajo ←Salario 2. Consumidor →Demanda ←Bienes y servicios	Sistema económico (medio: dinero)
Esfera de la opinión pública	3. Cliente →Impuestos ←Rendimientos organizacionales 4. Ciudadano →Lealtad de la población ←Decisiones políticas	Sistema político-administrativo (medio: poder)

Fuente: Habermas (1999b, p. 454).

Hay dos tendencias de racionalización que conviven en nuestras sociedades: por un lado, la racionalización comunicativa del mundo de la vida que posibilita una reapropiación

comunicativa por parte de los actores de cuestiones que antes se configuraban aporoblemáticamente en torno de la tradición, y, por otro, la racionalización sistémica u instrumental que amenaza la estructuración del mundo de la vida en torno de la acción comunicativa. Precisamente, la mayor amenaza que enfrentan nuestras sociedades consiste en esta “colonización del mundo de la vida” por parte de la racionalidad instrumental. Este avance de la racionalidad instrumental sobre la racionalidad comunicativa del mundo de la vida tiene diversas formas de manifestación, tales como la cosificación e instrumentalización de las relaciones personales, la manipulación de la esfera de la opinión pública por parte de los medios de comunicación, la insuficiencia de los salarios para cubrir las necesidades del consumo, la expansión de la motivación exclusivamente económica como estilo de vida.

La tendencia a la colonización del mundo de la vida permite dar cuenta de las patologías de la modernidad, entendidas como consecuencias del solapamiento del mundo de la vida configurado comunicativamente bajo el avance de la racionalidad instrumental propia de los sistemas. Por eso, el punto desde el cual Habermas puede sustentar esta teoría crítica lo constituyen la acción y la racionalidad comunicativas. Frente al atolladero al que se veían conducidos Horkheimer y Adorno al advertir que la racionalidad misma había conducido al aumento de la dominación, Habermas defiende una concepción ampliada de la racionalidad que distingue la racionalidad comunicativa de la racionalidad instrumental. Mientras que esta última condujo al aumento de la dominación, la racionalidad comunicativa permitió la problematización del mundo de la vida, al tiempo que se presenta como el bastión desde el cual es posible problematizar los avances de la racionalidad instrumental.²⁵ De manera que los análisis de la modernidad de Horkheimer y Adorno condujeron a la negatividad porque no pudieron vislumbrar la posibilidad de una racionalidad ampliada –y en eso permanecieron, a pesar de sus esfuerzos y en contra de sus pretensiones, dentro de los límites positivistas de la razón–. Asimismo, desde la perspectiva de Habermas no hay algo así como la dialéctica de la Ilustración, sino que los procesos de racionalización y, en particular, el predominio de la racionalización instrumental sobre la comunicativa deben explicarse históricamente y no están inscriptos de ninguna manera en la lógica histórica. La racionalidad comunicativa es un concepto puramente procedimental, puesto que solo señala

25 Véase al respecto “¿Razón sin revolución? La Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas” de Giddens (1991, pp. 153-192).

condiciones formales de la vida racional, pero permite criticar las sociedades occidentales, en tanto supeditaron los imperativos de la cultura y de la sociedad a una racionalidad unilateral y restringida: la racionalidad cognitivo-instrumental. De este modo, a través de la racionalidad comunicativa, Habermas puede recuperar parte del legado de la Ilustración que depositaba en la razón las potencialidades críticas que ampliarían los cotos de libertad –de ahí que la modernidad sea un proyecto inacabado–, y al mismo tiempo puede diagnosticar las patologías que produce el avance de la racionalidad instrumental sobre los ámbitos comunicativos.

Por último, a partir de este marco teórico, quisiéramos esbozar brevemente la teoría habermasiana de la democracia deliberativa (Habermas, 1998), en la que las organizaciones de la sociedad civil adquieren una importancia fundamental porque pueden articular las demandas y tematizar los problemas que se presentan en la sociedad, para instalarlos en el debate público y promover su tratamiento en el poder legislativo. Estas organizaciones constituyen lo que Habermas denomina la periferia del sistema político –ámbito del mundo de la vida y de la racionalidad comunicativa–, mientras que el núcleo del sistema político lo constituyen la administración del gobierno, la administración de la justicia y el sistema parlamentario –ámbito del sistema político y de la racionalidad instrumental–. El núcleo del sistema político está especializado en la toma de decisiones, que en las democracias requieren de la legitimidad de la periferia, y esta solo puede obtenerse a través del cumplimiento con los rendimientos organizacionales que el espacio público reclama. De manera que se produce un doble movimiento en la circulación de los flujos de comunicación: el núcleo del sistema político toma decisiones que requieren la legitimidad de la periferia, y esta ejerce influencia para instalar la discusión de nuevos problemas en el ámbito legislativo y exigir la toma de decisiones o la revisión de decisiones ya tomadas. Mientras que las instituciones del núcleo del sistema político tienden a la estabilidad, la sociedad civil y sus formas de comunicación en el espacio público tienden a la innovación y a la profundización de la democracia. De manera que las expectativas normativas para una mayor democratización residen, según Habermas, en la preservación y en el fortalecimiento de la dimensión comunicativa de la periferia política, es decir, de la sociedad civil. Mientras que reconoce la necesidad del aparato estatal y de su lógica técnica como consecuencia de la inexorable complejidad de nuestras sociedades, Habermas

deposita los desafíos de las democracias en la protección y en la proliferación de la dimensión comunicativa de los espacios públicos y de la sociedad civil.

El legado de la Ilustración: una relectura foucaultiana

En la primera clase de su curso de 1983, de *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault vuelve al texto de Kant “¿Qué es la Ilustración?”,²⁶ y al año siguiente con ocasión de cumplirse 200 años de la publicación del texto kantiano, aparecen dos artículos suyos titulados precisamente “Qu’est-ce que les Lumières?”.²⁷ Nos interesa en particular la distinción que Foucault traza entre dos tradiciones de la crítica que se originan en Kant, por las que transita la filosofía moderna y contemporánea. Por una parte, sus tres críticas y en particular la *Crítica de la razón pura* sentaron las bases de las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero, es decir, de la crítica entendida como una analítica de la verdad. Todo un vasto sector de la filosofía transcurrió por este camino en el siglo XIX, que encuentra continuidad en el siglo subsiguiente en la denominada filosofía analítica anglosajona. Por otra parte, el texto de Kant sobre la Ilustración y también el que dedica a la Revolución Francesa²⁸ fundaron otra perspectiva de la crítica como “ontología del presente”, esto es, “una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos” (Foucault, 2010, p. 39). Foucault encuentra en esta segunda línea una forma de reflexión que procede en sintonía con sus propios análisis:

Y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la

26 “Contestación a la pregunta ¿Qué es la ilustración?” (Kant, 2010a, pp. 1-9).

27 Foucault, M. (1984), “Qu’est-ce que les Lumières?”, *Magazine Littéraire*, N° 207, mayo, pp. 35-39. Este texto es un extracto de la clase del 5 de enero de 1983 en el Collège de France y se encuentra publicado en el tomo IV de *Dits Ecrits* (texto N° 351). El otro artículo, “Qu’est-ce que les Lumières?”, fue publicado en la edición de Paul Rabinow del libro *The Foucault Reader* en 1984 (Nueva York, Pantheon Books, pp. 32-50) y también se encuentra en el tomo VI de *Dits Ecrits* (texto N° 339). Este último contiene referencias a Baudelaire para pensar la modernidad como una actitud o *ethos* que no se encuentran en los otros.

28 Nos referimos al texto de Kant “Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, de 1797, que constituye la segunda parte de su escrito “El conflicto de las facultades” (2010b, pp. 793-809), donde analiza con detenimiento el acontecimiento de la Revolución Francesa.

siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esa forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades (Foucault, 2010, p. 39).

De manera que en esta aproximación a Kant, Foucault se posiciona respecto del legado de la Ilustración y de la modernidad, mostrando ciertos desplazamientos en relación con abordajes precedentes.²⁹ Así, como advierte Frédéric Gros, la modernidad ya no se muestra solo como un período privilegiado para el estudio de los dispositivos de poder-saber de sujeción, sino que aparece como una exigencia de decir veraz que requiere coraje y remite a la tradición antigua de la *parresía* política (2010, p. 381). Asimismo, en la “Situación del curso” que Gros ofrece al final de *El gobierno de sí y de los otros*, advierte respecto de dos circunstancias de suma relevancia para comprender los alcances del análisis foucaultiano. Una de ellas remite al hecho de que en 1983, es decir, el mismo año del curso de Foucault, Habermas había sido invitado al Collège de France por Paul Veyne para dictar una serie de conferencias del 7 al 22 de marzo. Por lo cual, la lectura de Foucault puede ser entendida como un posicionamiento respecto del legado de Kant y de la Ilustración, en abierta disonancia con el planteo habermasiano. Asimismo, Gros (2010, p. 382, nota 15) recuerda que en 1981 la Universidad de California en Berkeley proyectó la creación de un seminario Foucault-Habermas, respecto del cual, el filósofo alemán había propuesto como tema “la modernidad”. La otra circunstancia, relacionada con la anterior pero que al mismo tiempo la trasciende, es que este curso de Foucault, desde la primera clase, puede ser entendido como un intento de “determinar su propio lugar dentro de una herencia filosófica” (Gros, 2010, p. 382), que no deja de resultarle problemática y paradójica. En este sentido, resultan esclarecedoras las palabras de Edgardo Castro en torno de lo que denomina “la modernidad foucaultiana”:

Retomando el gesto de Kant, estos textos finales delinean a su vez una respuesta acerca de qué significa ser moderno. Para Foucault, más que como una época, como un período que tiene un antes y un después, la modernidad debe ser pensada como un *ethos*, una actitud respecto de nosotros mismos. Se trata entonces de evitar esas dos

29 En una conferencia de 1978 titulada “Qu’est-ce que la critique?” en la Société Française de Philosophie, Foucault aborda el opúsculo kantiano sobre la Ilustración pero en clave de “desujeción” en función de responder al problema sobre cómo no ser tan gobernado (Gros, 2010, p. 381).

interpretaciones frecuentes, y al mismo tiempo opuestas, que identifican el ser moderno con la aceptación de determinada idea del hombre, presentada en términos humanistas como el ideal al que es necesario adecuarse, o con una idea de racionalidad modelada a imagen de la ciencia, en la que se depositan todas las esperanzas de la libertad. La modernidad foucaultiana, la actitud de modernidad, no es ni lo uno ni lo otro. Se propone elaborar a partir de los que somos, histórica y contingentemente, la posibilidad de ser y pensar de otra manera (Castro, 2014, pp. 145-146).

Precisamente en las reflexiones kantianas sobre la Ilustración, Foucault encuentra claves para delinear posibilidades “de ser y pensar de otra manera”. La Ilustración se presenta en la perspectiva de Kant como la salida (*Ausgang*) de la minoría de edad. La minoría de edad no remite, como advierte Foucault, a una incapacidad o impotencia natural ni tampoco al imperio de ciertas formas de organización político-jurídicas. En este sentido, la salida de la minoría de edad tiene que ver con cierta “actitud” o “modo de comportamiento” que requeriría deshacerse de los andadores, es decir, de los tutelajes a los que los hombres se someten con complacencia para la orientación de sus conductas. Foucault retoma tres ejemplos de tutelaje o dependencia: “tomar un libro que hace las veces del entendimiento”, “tomar un director que hace las veces de la conciencia” y “tomar un médico que dicta la dieta” (2010, p. 46). La autoridad depositada en cada uno de estos casos muestra de qué manera el individuo sustituye la actividad de su propio entendimiento recurriendo al libro, al director de conciencia o al médico. La Ilustración implica así erradicar este “ponerse bajo la autoridad de otro” (2010, p. 47), para en su lugar desplegar la capacidad de “pensar por sí mismo” (*Selbstdenken*), entendida como “cierta relación con nosotros mismos” (2010, p. 49).

Obsérvese que este “pensar por sí mismo” no es una actividad solitaria, como la tradición filosófica había concebido al pensamiento, sino que supone al mismo tiempo una relación con nosotros mismos y con los otros, puesto que para Kant aquellos que son capaces de pensar por sí mismos son quienes pueden “dirigir” a los otros, no a través de la mera conducción sino más precisamente a través de “la constatación y la afirmación de la voluntad de cada hombre de actuar como ellos, es decir pensar por [sí] mismo” (Foucault, 2010, p. 50). Por esta razón, Foucault considera que el texto de Kant aborda el problema del gobierno de sí y de los otros en la medida en que el pensar por sí mismo supone el uso público de la razón.

El uso público de la razón remite al uso que hacemos de nuestras facultades y

particularmente de nuestra capacidad de pensamiento no en tanto individuos privados, con intereses y funciones sociales determinados que nos demandan obediencia, sino en virtud de una dimensión universal, “es decir en la apertura a un público con respecto al cual no haya ninguna obligación o, más bien, ninguna relación de obediencia ni de autoridad” (Foucault, 2010, p. 53). El uso privado de la razón supone la obediencia, pero este no debe confundirse con el uso público donde debe imperar el libre despliegue de la razón. En este sentido, hacia el final de su texto sobre la Ilustración, Kant proclama “razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!” (Kant, 2010a, p. 9). La salida de la minoría de edad supondría así delimitar la obediencia al uso privado de la razón, impidiendo que se propague y restrinja su uso público, donde la razón debe poder desarrollarse en un contexto de interacción entre el escritor y el público, en el que no media obediencia ciega, obligación ni autoridad preestablecida. “En la mayoría de edad disociamos razonamiento de obediencia. Se hace valer la obediencia en el uso privado y la libertad total y absoluta de razonamiento en el uso público” (Foucault, 2010, p. 53). De este modo, Foucault entiende la Ilustración como una actitud o *ethos* moderno (1996, p. 96) que se caracteriza por la reflexión sobre la actualidad, es decir, por una “ontología del presente” que implica un trabajo reflexivo sobre nosotros mismos, a la vez que por el coraje de un decir veraz que, a partir del pensar por sí mismo, interpela a los otros y promueve el uso público y libre de la razón frente a las exigencias de restricción que acarrea la obediencia propia del uso privado.

Posfundacionismo y conflictividad en las sociedades postradicionales

Aunque aceptemos, siguiendo a Habermas, que la modernidad es un proyecto inacabado, resulta no obstante innegable que los grandes relatos se han debilitado considerablemente. En consecuencia, si los grandes relatos resultan impotentes para legitimar el conocimiento y el poder político, estos ámbitos se muestran ahora como arenas de conflictos irresolubles. Sin embargo, esto no significa la disolución del lazo social, como hemos visto, pero sí concebirlos como más lábiles y dinámicos, a la vez que inmersos en la contingencia y reconfigurándose incesantemente. No es novedad el reconocimiento por parte de la filosofía de que la conflictividad resulta constitutiva del lazo social y de la dinámica política. Pero en

la modernidad se buscaba superar esta conflictividad, por lo que la política emergía como una suspensión del conflicto. La suspensión del conflicto puede, empero, remitir a la utopía de una sociedad emancipada –este sería el caso de la Ilustración–, como también a la imagen del infierno de los campos de concentración y exterminio, donde la dominación total anula cualquier conflictividad o intento de resistencia. Por consiguiente, de lo que se trata en la filosofía contemporánea es de admitir que no solo no es deseable eliminar el conflicto, sino que incluso es preciso preservarlo en tanto detenta un papel productivo e innovador en la dinámica social y política.

La conflictividad, entonces, se nos presenta como un horizonte irrebasable que no debe ser anulado, porque asegura la no clausura de lo social y de lo político en torno de las lógicas reproductoras de lo establecido. El entendimiento mutuo habermasiano corre el riesgo de conducir no ya a una suspensión del conflicto, pero sí a una limitación de este a ciertas formas muy restringidas –aquellas permitidas como legítimas al interior de las democracias deliberativas–. Sin embargo, el conflicto asegura que nuevas demandas sociales sean atendidas y podría incluso ser la vía, como veremos, para instaurar el debate en torno de formas de profundización de las democracias existentes. Para que el conflicto tenga impacto en el sistema político, requiere posicionarse en los márgenes de lo legalmente permitido para forzar los límites de lo instituido, por lo cual constituye una forma de desobediencia civil. La conflictividad es la arena en la que surgen nuevas formas de protesta social –piquetes, cortes de ruta, toma de fábricas, escraches, etc.– que luego son de alguna manera incorporadas al sistema.

A pesar de este carácter irrebasable de la conflictividad, pueden forjarse lazos sociales y políticos relativamente estables. Esto nos remite al problema de la fundación de instituciones que establezcan el lazo social y la dinámica política. ¿Puede fundarse algo sobre el suelo movedizo de una conflictividad irreductible? ¿No requieren los fundamentos acaso de bases sólidas? Aquí se nos plantea un problema filosófico de gran relevancia acerca del carácter de los fundamentos. En la modernidad y hasta entrado el siglo pasado, la tradición obraba como una posible base sólida de las instituciones políticas. Sin embargo, hemos visto que el siglo xx trajo consigo una ruptura radical de la tradición. Podemos decir que vivimos en “sociedades postradicionales” (Giddens, 2000, p. 90) en las cuales no hay una tradición dominante sino una multiplicidad de tradiciones en competencia unas con

otras y donde los individuos deben decidir y fundamentar su adhesión a una u otra tradición. La sociedad postradicional básicamente se caracteriza por el surgimiento de un orden cosmopolita que sustituye a las sociedades nacionales, y por la disipación de las certezas respecto de las formas de vida, de los roles sociales, de las costumbres y de las elecciones personales. La tradición solía operar como algo externo a la vida social, un marco predeterminado e incuestionable que regía la vida de los individuos. Una vez que se ha resquebrajado este marco tradicional, los individuos se ven impelidos a tomar decisiones sobre cuestiones que antes les eran determinadas de manera incuestionable por la tradición, como la elección de una profesión, la decisión de emprender una formación o de definir la orientación sexual.

¿Es posible, entonces, fundar o fundamentar lazos sociales y políticos en una sociedad postradicional? Consideramos que se puede responder afirmativamente desde un pensamiento posfundacional. Este pensamiento rompe con la dualidad filosófica tradicional que nos coloca en la disyunción entre fundamentos absolutamente ciertos e indubitables – encarnada en los grandes relatos de la modernidad– o la imposibilidad de cualquier fundamento debido a su inherente arbitrariedad –postulada por el posmodernismo–. En su lugar, el pensamiento posfundacional sostiene la posibilidad de fundamentos contingentes pero relativamente estables.

El posfundacionalismo [...] no debe confundirse con el antifundacionalismo o con un vulgar posmodernismo del “todo vale”, hoy demodé, dado que un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico. El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento último, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido (Marchart, 2009, pp. 14-15).

De modo que el pensamiento posfundacional rechaza la posibilidad de un fundamento último pero no desecha el problema de los fundamentos, sino que al situarlo en una contingencia irreductible, piensa los fundamentos de manera debilitada aunque, no obstante, efectiva. Esta reorientación o replanteamiento del problema implica concebir una fundación sin absolutos, que acepte la contingencia irreductible de los asuntos humanos. Lo político en tanto modalidad de manifestación de los asuntos humanos no puede ser

clausurado en torno de un absoluto, puesto que la pluralidad y su dinámica contingente, abierta y mutable siempre exceden y sobrepasan la limitación de cualquier absoluto. En este contexto puede concebirse, desde una perspectiva posfundacional, tanto la cuestión del fundamento de la actividad filosófica como de la actividad política. En relación con esta última, retomamos brevemente para finalizar el ensayo “Desobediencia civil” de 1972 (Arendt, 1998, pp. 57-108), puesto que nos permite advertir que la política no se reduce a pura conflictividad, sino que también es interacción que se lleva a cabo mediante reglas y límites establecidos por leyes e instituciones. De este modo, la política es al mismo tiempo posibilidad de innovación y fundación normada y duradera de esa posibilidad de innovación. Arendt pugna por lo que ella denomina “institucionalización de la desobediencia civil”, que remite a la capacidad de esta modalidad de conflicto social para bregar por la modificación de las instituciones democráticas para que den lugar a nuevas instancias de participación ciudadana. De esta forma, la posibilidad de los ciudadanos de actuar y de opinar respecto de los asuntos públicos, que en nuestras democracias pervive en la arena informal del espacio público, podría encontrar un canal institucional que les asegure perdurabilidad. Arendt no se conforma con que las diversas asociaciones de la sociedad que encabezan actos de desobediencia civil se limiten a influenciar al sistema político a través de sus manifestaciones en el espacio público, sino que reclama que se les dé cabida al interior de nuestras formas de gobierno. De este modo, “dar acogida a la desobediencia civil [...] en nuestro sistema político” (Arendt, 2002, p. 150) significa asumir el desafío de repensar nuestra forma de gobierno y sus instituciones, es decir, reabrir el debate sobre la mejor forma de gobierno. En un momento en que la democracia se ha extendido territorialmente y se muestra como incuestionable, la tentativa de Arendt nos impulsa a reconsiderar sus limitaciones y las posibles formas de profundización de la democracia a través de la conflictividad disruptiva de la desobediencia civil.

4. Consideraciones finales

El siglo xx comenzó con una dispersión de problemáticas y corrientes filosóficas que ya no podían ser encauzadas en torno de una disputa entre sistemas sucesivos como en la época

moderna. Los tres maestros de la sospecha –Marx, Nietzsche y Freud– habían introducido, hacia fines del siglo precedente, cesuras que ya no podían suturarse en relación con el papel fundante del sujeto y la transparencia de la conciencia. Sin embargo, la filosofía contemporánea no es pura diseminación, en la medida en que se produjeron “giros” que, aunque se originaron en determinados enfoques, alcanzaron e impactaron en las más diversas perspectivas filosóficas en la segunda mitad del siglo pasado. De este modo, el giro lingüístico y el giro hermenéutico se volvieron puntos de referencia insoslayables del filosofar contemporáneo. Estos giros conllevaron a su vez a un descentramiento del sujeto que, inmerso ahora en el lenguaje como una dimensión que lo constituye –Wittgenstein–, empezó a ser comprendido como situado en el mundo y en la historicidad –Heidegger–, así como en tramas de poder y dominación irrebasables –Benjamin y la tradición crítica en sentido amplio.

La Segunda Guerra Mundial y los campos de concentración y exterminio llevaron a una radicalización de la crítica a la tradición filosófica respecto de sus omisiones y posibles contribuciones al nefasto derrotero del siglo xx. Se produjo de este modo una ruptura de la tradición que se mostraba impotente para comprender los terribles acontecimientos. Así, por ejemplo, Arendt advierte que la dominación totalitaria no podía reducirse a las formas de dominación precedentes y que los crímenes cometidos en los campos no podían ser concebidos con la tipificación de delitos existentes hasta ese entonces. Por su parte, Horkheimer y Adorno sitúan a la Ilustración en el banquillo de los acusados e indagan las implicancias de la lógica totalizadora del conocimiento en el advenimiento del nazismo. Este cuestionamiento de la modernidad marca las limitaciones de un horizonte filosófico que requiere ser rebasado.

Este movimiento se produce hacia fines de los años setenta y comienzo de los ochenta, con la irrupción de la denominada posmodernidad y la reorientación de las problemáticas filosóficas que ella trae consigo. Así, Foucault nos muestra que las instituciones modernas –escuelas, hospitales, fábricas, prisiones–, en lugar de conducir a la emancipación de los individuos, resultan disciplinarias y constitutivas del tipo de subjetividad requerido por la sociedad y por la forma de producción capitalista. En tanto que Lyotard proclama la caída de los grandes relatos legitimadores de la modernidad –relato emancipador y relato especulativo–, para dar lugar a una pluralidad agonística de juegos de lenguaje que ponen

de manifiesto el carácter dinámico y voluble de los lazos sociales. Frente a estas posiciones, Habermas advierte que la modernidad constituye un proyecto inacabado, que resulta en cierta medida necesario recuperar. De este modo, frente a la colonización del mundo de la vida, sería preciso afianzar la racionalidad comunicativa y ponerle coto al avance de la racionalidad instrumental. Por su parte, Michel Foucault propone en sus últimos escritos, en discusión velada pero no obstante reconocible con Habermas, recuperar una tradición crítica alternativa en la obra kantiana que toma distancia deliberada de sus tres grandes obras críticas, al concebirlas en el marco de una analítica de la verdad. Así, Foucault vuelve a la concepción kantiana de la Ilustración, para encontrar allí las simientes de una tradición crítica entendida como “ontología del presente”, en la que se manifiesta un *ethos* moderno concebido como una actitud reflexiva sobre nosotros mismos.

En cualquier caso, clausurado o no el ciclo de la modernidad, el derrotero de la filosofía nos enfrenta en la actualidad a formas más complejas de concebirnos a nosotros mismos – discursivamente y en situación– en un mundo compartido signado por el conflicto. Esta conflictividad social irreductible no constituye, sin embargo, una limitación a ser superada –como en la filosofía política moderna– sino, por el contrario, una fuerza dinamizadora que asegura la innovación e impide la clausura de las instituciones estabilizadoras del mundo común. De este modo, se ha desplazado el problema de la fundación o fundamentación desde la dicotomía que oponía los fundamentos absolutos y la carencia absoluta de los mismos, hacia un horizonte posfundacional, donde se asume su tematización pero en su provisionalidad y contingencia.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (1999), *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. de J. Chamorro Mielke, Madrid, Taurus.
- Arendt, H. (1996) [1968], *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de A. Poljak, Barcelona, Península.
- (1998) [1972], *Crisis de la República*, trad. de G. Solana, Madrid, Taurus.
- (1999) [1951], *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Madrid, Taurus.

- (2001) [1958], *La condición humana*, trad. de R. Gil Novales, Barcelona, Paidós.
- (2002), *Tiempos presentes*, trad. de R. Sala Carbó, Barcelona, Gedisa.
- (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, J. Kohn (ed.), trad. de A. Serrano de Haro, Madrid, Caparrós.
- Benjamin, W. (2002), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. de P. Oyarzún Robles, Santiago de Chile, Arcis, “Sobre el concepto de historia”.
- Birulés, F. (2006), “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”, en Cruz, M. (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, pp. 37-61.
- Canovan, M. (2008), “Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt”, en Birulés, F. et al. (ed.), *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, pp. 65-83.
- Castro, E. (2014), *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Casullo, N. (2004), *El debate modernidad-posmodernidad*, 2ª ed., Buenos Aires, Retórica.
- Cruz, M. (1996), *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Paidós.
- Fann, K. T. (1992), *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, trad. de M. Á. Beltrán, Madrid, Tecnos.
- Foucault, M. (1981), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de E. C. Frost, México, Siglo XXI.
- (1995), *Nietzsche, Freud y Marx*, trad. de C. Rincón, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- (1996), *¿Qué es la Ilustración?*, trad. de S. Mattoni, Madrid, La Piqueta.
- (2005), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, trad. de A. Garzón del Camino, México, Siglo XXI.
- (2010), *El gobierno de sí y de los otros*, trad. de H. Pons, México, FCE.
- Giddens, A. (1987), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1991), “¿Razón sin revolución? La Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas”, en AA. VV., *Habermas y la modernidad*, trad. de F. Rodríguez Martín, Madrid, Cátedra, pp. 153-192.
- (2000), *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra.

- Gros, F. (2010), “Situación del curso”, en Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, México, FCE, pp. 379-394.
- Habermas, J. (1997), *Ensayos políticos*, trad. de R. García Cotarelo, Barcelona, Península, “La modernidad: un proyecto inacabado”, pp. 265-283.
- (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta.
- (1999a), *Teoría de la acción comunicativa*, t. I, Racionalidad de la acción y racionalización social, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- (1999b), *Teoría de la acción comunicativa*, t. II, Crítica de la razón funcionalista, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- Heidegger, M. (2005), *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Horkheimer, M. y T. W. Adorno (1998), *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta.
- Izuzquiza, I. (2000), *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Alianza.
- Jay, M. (1989), *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, trad. de J. C. Curutchet, Madrid, Taurus.
- Kant, I. (2010a), *Kant II*, trad. de R. R. Aramayo, Madrid, Gredos, “Contestación a la pregunta ¿Qué es la ilustración?”, pp. 1-9.
- (2010b), *Kant II*, trad. R. R. Aramayo, Madrid, Gredos, “El conflicto de las facultades en tres partes. Segunda parte: El conflicto de la facultad filosófica con la jurídica. Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, pp. 793-809.
- Lyotard, J. F. (1990) [1979], *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, trad. de M. A. Rato, México, Rei.
- Levi, P. (2005), *Trilogía de Auschwitz*, trad. de P. Gómez Bedate, Barcelona, Aleph.
- Löwy, M. (2003), *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE.
- Marchart, O. (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. de M. D. Álvarez, Buenos Aires, FCE.

- Marx, K. (2010), *El capital. El proceso de producción del capital*, trad. de Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI.
- Naishtat, F. (2003), “La filosofía como vocación”, en Nudler, O. y F. Naishtat (comps.), *El filosofar hoy*, Buenos Aires, Biblos, pp. 163-177.
- (2004), *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo, “El giro lingüístico de la filosofía”, pp. 27-103.
- (2010), “Los ‘giros’ filosóficos y su impronta metafilosófica”, en Nudler, O. (ed.), *Filosofía de la filosofía*, vol. 31, Madrid, Trotta, col. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, pp. 215-253.
- Ricoeur, P. (1970), *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. de A. Suárez, México, FCE.
- Rorty, R. (1990), *El giro lingüístico*, trad. de G. Bello, Barcelona, Paidós.
- Serrano de Haro, A. (2004), “La filosofía ante el Holocausto. Orientaciones “categoriales” y bibliográficas”, *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, N° 203, Vigencia y singularidad de Auschwitz, Barcelona, Anthropos, pp. 95-109.
- Vattimo, G. (1998), *Introducción a Heidegger*, trad. de A. Báez, Barcelona, Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y Ulises Moulines, México, Crítica/UNAM.
- (1994) [1921], *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Barcelona, Altaya.